

Los Investigadores de la CULTURA MAYA

10

TOMO II

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CAMPECHE
2002

Los Investigadores de la CULTURA MAYA

10

TOMO II



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CAMPECHE

2002





Portada: *Esquina del Edificio Principal de la zona arqueológica de Dzibilnocac, combinación de fondo con la primera máscara de Jade encontrada en las excavaciones arqueológicas de Calakmul.*

Primera edición: 2002.

Dirección de Difusión Cultural.
Av. "Agustín Melgar" por Universidad S/N.
C.P. 24030
Ciudad Universitaria. Campeche, Cam., México.

Impreso y Hecho en México.

ISBN de la obra completa: 968-6585-41-9
ISBN del libro 10, Tomo II: 968-6585-89-3



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CAMPECHE

ING. JAVIER FERNANDO CU ESPEJO
Rector.

MTRO. JOSE JOAQUIN UC VALENCIA
Secretario General.

LIC. RICARDO ENCALADA ARGAEZ
Director de Difusión Cultural.

DR. WILLIAM JOSEPH FOLAN HIGGINS
Director del Centro de Investigaciones Históricas
y Sociales de la U.A.C.

LICDA. LETICIA BARRERA
Subdirectora de Difusión Cultural.

Este segundo tomo del número 10 de la Serie **"Los Investigadores de la Cultura Maya"**, reúne 21 trabajos presentados en el Encuentro Mayista celebrado en la ciudad de Campeche en noviembre del 2002.

El primer tomo de este número incluyó 22 ponencias cuya relación se informa en las páginas siguientes.

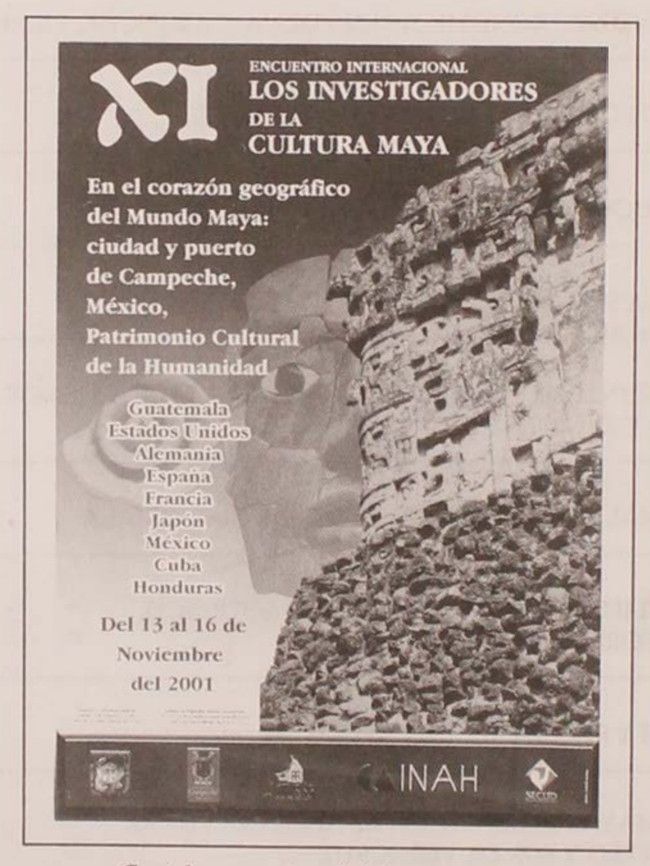
A manera de información cabe señalar que a partir del número 6 de la serie, fue necesario dividirla en 2 tomos debido al grosor que arrojaban los trabajos, dificultando el manejo de la publicación. Se consideró además publicar en el primer tomo los trabajos recibidos con oportunidad, privilegiando los temas arqueológicos, dejando para el segundo aquéllos que por alguna circunstancia se atrasaron en su envío y los de carácter antropológico en general.

La Universidad Autónoma de Campeche, editora de la publicación se congratula en anunciar que con los trabajos publicados en este número suman ya un total de 250 investigaciones difundidas a través de la serie **"Los Investigadores de la Cultura Maya"**.

Campeche, Cam., octubre de 2002.

INVESTIGADORES DE LA CULTURA MAYA 10

ÍNDICE DEL TOMO I



Cartel promocional del encuentro.

INVESTIGADORES DE LA CULTURA MAYA 10

ÍNDICE DEL TOMO II

23

(230 de la Serie)

EL JUEGO DE PELOTA: NUEVOS HALLAZGOS EN EL NOROESTE DE YUCATAN

EDGAR MEDINA CASTILLO
CROREY LAWTON
Centro INAH Yucatán

EL JUEGO DE PELOTA: NUEVOS HALLAZGOS EN EL NOROESTE DE YUCATAN

EDGAR MEDINA CASTILLO, CROREY LAWTON
CENTRO INAH YUCATAN

A partir de 1999, los autores de este artículo y otros miembros del proyecto Costa Maya, bajo la dirección de los arqueólogos Drs. Fernando Robles Castellanos y Anthony P. Andrews, hemos llevado al cabo un recorrido sistemático en la esquina noroeste de la Península de Yucatán, en la zona que queda comprendida entre la costa y tierra adentro sirviendo como límites las carreteras federales de Celestún-Kinchil-Hunucmá-Caucel-Chuburná (Andrews y Robles, 2000) (Fig. 1). Durante los años setenta dicha región fue recorrida por miembros del Atlas Arqueológico del Estado de Yucatán (Garza y Kurjack, 1980), sin embargo posiblemente por lo espeso de la maleza, la imposibilidad de encontrar accesos y el método empleado, solamente se registraron en ese entonces 27 sitios.

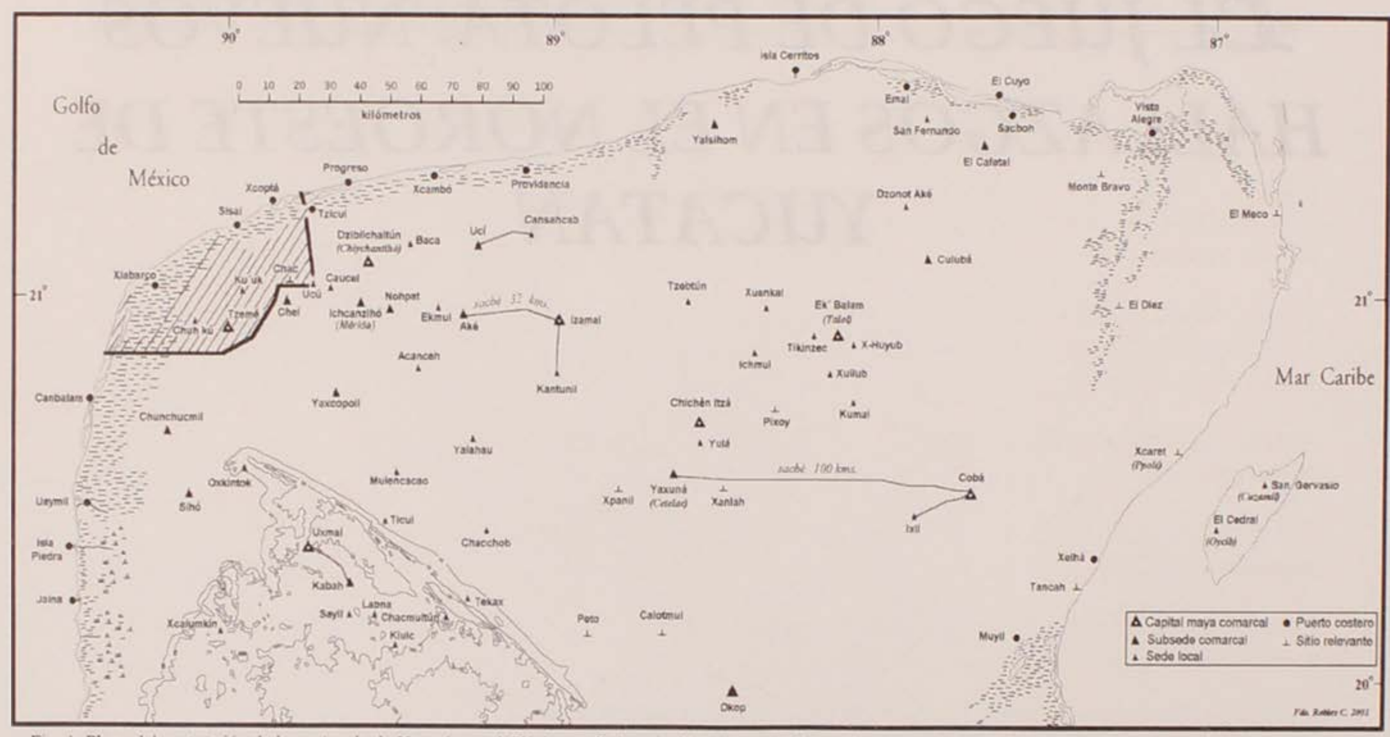


Fig. 1. Plano del septentrión de la peninsula de Yucatán en el Clásico tardío/terminal (c. 600-100 dC), en el que se señala con líneas diagonales el área de la esquina noroeste explorada en las temporadas 2000-2001 del Proyecto "Costa Maya".

En esa misma región, después de dos temporadas de campo se ha obtenido el registro de 43 nuevos sitios prehispánicos durante la primera y 65 más en la segunda, así como un buen número de sitios históricos y coloniales. Todos ellos además han servido para ampliar la base de datos del archivo del Atlas de Yucatán.

Durante la primera temporada de campo en cuatro de los nuevos sitios conocidos como Benatunas, Sinantok, Chuk te y Choco Kat, se localizaron canchas para el juego de pelota prehispánico. Estos sitios están ubicados dentro de la región que siglos más tarde sería dominada y controlada por Tzemé[1], el sitio más grande y extenso del área que seguramente sirvió de ciudad capital y sede de las actividades políticas, administrativas y comerciales de la región (Góngora, Andrews y Robles, 2000).

[1] En el Clásico tardío/terminal (600-1100 Dc) Tzemé fue indiscutiblemente sitio principal de la región noroeste y seguramente fungió como centro rector de la comarca. Sin embargo, en el periodo Preclásico medio (600-300 aC) dicho control regional aún no existía. En ese entonces Tzemé debió haber sido un sitio de menor rango y de poca importancia regional (cfr. Robles y Andrews, op. cit.).

La segunda temporada de campo fue fascinante, ya que no esperábamos encontrar un número mayor de canchas como el de la temporada anterior y grande fue nuestra sorpresa cuando al término de la misma teníamos registrado 12 sitios más con juegos de pelota. Los nombres de los sitios encontrados durante la segunda temporada son: Na om, Unión, Ulilá, Kanisté, Xkitinché, Halal, Sinab, Chunche chen, Chum bohon, Pitaya, Tsicul (Robles y Andrews, 2001 en elaboración) y CFE (Robles, Medina y Lawton, 2001), ubicados todos, excepto el último, al norte del municipio de Hunucmá (fig. 2).

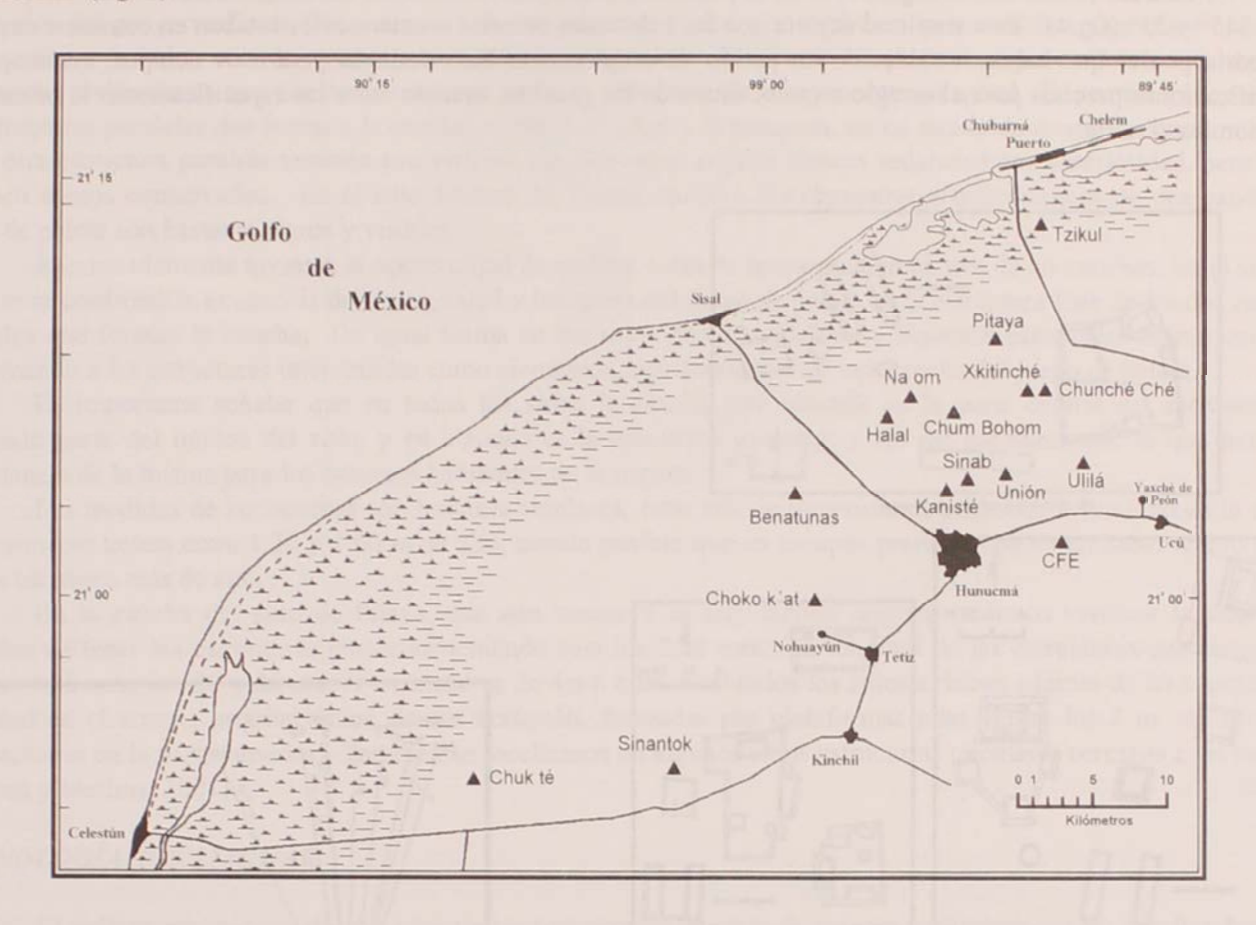


Fig. 2. Plano de la esquina noroeste de la península de Yucatán, que muestra la ubicación de los sitios prehispánicos en donde se han hallado canchas para el juego de pelota.

En total son 16 los sitios con canchas para el juego de pelota localizados hasta ahora en nuestra región; un buen número si consideramos que en la península de Yucatán son pocos los que se han registrado hasta el momento. A la fecha de la publicación del libro *The Mesoamerican Ballgame*, solamente habían sido reportados 25 canchas en el norte de la península de Yucatán (Kurjack et al, 1991), de los cuales trece pertenecen a Chichén Itzá. Posterior a esta publicación se dieron a conocer nuevos hallazgos de otros sitios con cancha de juego de pelota, tales como los de Chunchucmil (Bruce Dahlin, comunicación personal), Chacmultún (Carlos Pérez, comunicación personal) y el registrado recientemente en Yaxkukul, en el centro de Yucatán, por Gregory Smith (2002).

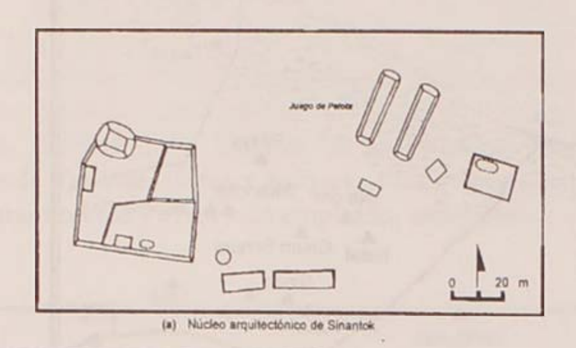
DATOS ARQUITECTÓNICOS

La cancha del juego de pelota mesoamericano está formada por dos edificios paralelos, relativamente estrechos que están separados por un espacio plano, largo y estrecho. Cada una de las estructuras paralelas presentan en el costado interior un muro vertical seguido de un talud de inclinación variante. En algunos casos el talud termina en una banqueta baja o bien remata directamente en el piso de la cancha (Taladoire, 2000). Otras veces, la cancha está cerrada en alguno de sus extremos o en ambos por otra estructura. En el caso de las canchas localizadas en la esquina noroeste de la península, hay los tres tipos de arreglo arquitectónico: el primero corresponde a las canchas cerradas por un edificio en el extremo sur tales como las de Choco Kat, SinantoK, Chuc té, sitios que están ubicados en la región de

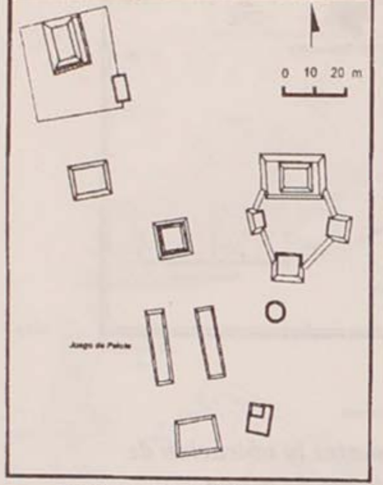
Tzemé, así como el sitio costero de Tsicul. El segundo agrupa a los que tienen el edificio al norte como en Benatunas, Chun Bohom, Kaniste, Ulilá, Halal, todos estos sitios ubicados al norte de Hunucmá, y CFE al sur de este municipio.

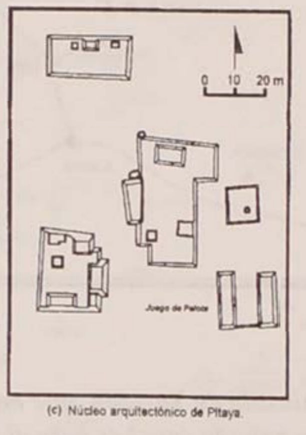
El tercer arreglo está formado por los sitios con cancha para el juego de pelota que tienen estructuras que la cierran por ambos extremos, como en Pitaya, Union, Sinab, Chunche chen, Xkitinche y Na om, también ubicados al norte de Hunucmá. (Fig. 3).

Todas las canchas de la región NW de la península tienen una orientación astronómica hacia el norte, que varía entre 345° y 25° (fig.4). Esta similitud sugiere que los habitantes de estos asentamientos estaban en constante contacto. Se podría pensar que habían establecido un patrón de construcción bien definido para esos tiempos, contemplando especificaciones precisas para el arreglo arquitectónico de las canchas, estando entre las especificaciones la orientación astronómica al norte.



(a) Núcleo arquitectónico de Sinantok





(c) Núcleo arquitectónico de Pitaya.

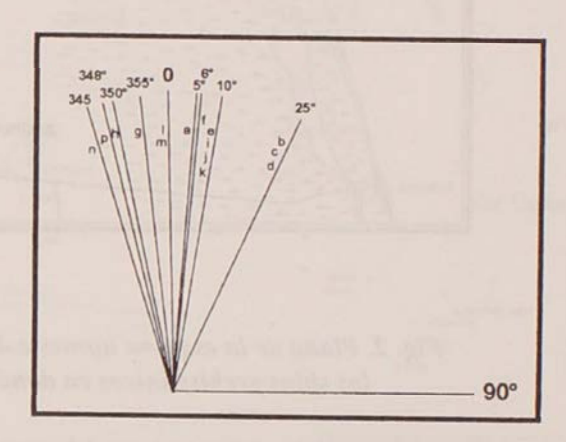
(b) Núcleo arquitectónico de Sinab.

Fig. 3. Ejemplos de los diferentes arreglos de las canchas de juego de Pelota hallados en el noroeste de Yucatán

(a) Juego de pelota con la cancha delimitada al sur por una estructura

(b) Juego de pelota con la cancha delimitada en ambos extremos por sendas estructuras.

(c) Juego de pelota con la cancha delimitada al norte por una estructura.



CLAVE	SITIO	ORIENTACIÓN	ARREGLO ARQUITECTONICO	
a	BENATUNAS	5°	N	==00
b	CHUK TE	25°	S	
c	CHOKO KAT	25°	S	
d	SINANTOK	25°	S	==00
e	CHUM BOHOM	10°	N	==00
f	KANISTE	6°	N	==00
g	PITAYA	355°	N	==00
h	SINAB	350°	NS	==00
i	UNION	10°	NS	==00
j	ULILA	10°	N	
k	CHUNCHE CHEN	10°	NS	==00
l	XKITINCHE	0°	NS	==00
m	NA OM	0°	NS	==00
n	TZICUL	345°	S	==00
o	HALA L	25°	N	
p	CFE	348°	N	

N Estructura al Norte
S Estructura al Sur
==00 Acrópolis con plataformas y edificios encima

Fig. 4. Diferentes orientaciones astronómicas de las canchas de los juegos de pelota hallados en el NW de la Península de Yucatán

La investigadora María Teresa Uriarte (1992) señala que, por lo común, se puede establecer que las canchas que pertenecen a los periodos Formativos tienen una orientación norte-sur, mientras que en las del clásico temprano la orientación cambia de este a oeste[1]. Con base en el análisis cerámico realizado, sabemos que las canchas probablemente datan del periodo preclásico medio y tal vez tardío, por lo que no sería extraño entonces encontrar este patrón en su orientación, confirmando arquitectónicamente el periodo al que pertenecen.

Durante las dos temporadas de campo no se realizaron excavaciones en todas las canchas, por no ser objetivos principales del proyecto Costa Yuc. A pesar de éso, algunos de los sitios exhiben en sus edificios un claro indicador arquitectónico de haber servido como canchas del juego de pelota. El sitio de Pitaya es el mejor y más claro ejemplo de una cancha prehispánica que aún conserva hasta nuestros días parte de la arquitectura original. Es posible ver en una de las estructuras paralelas que forma a la cancha, el muro, el talud y la banqueta, en un estado de conservación asombroso. En la otra estructura paralela también son visibles los elementos arquitectónicos señalados con anterioridad, pero están un poco menos conservados. En el sitio costero de Tsicul, también los elementos arquitectónicos de una cancha de juego de pelota son bastante claros y visibles.

Afortunadamente tuvimos la oportunidad de realizar calas de aproximación en tres de las canchas. En el sitio de Chuk te se confirmó la existencia del muro, talud y banqueta del juego de pelota en la estructura Este de los dos cuerpos paralelos que forman la cancha. De igual forma en los sitios de Chun Bohom y Sinantok estas calas fueron exitosas, confirmando a las estructuras intervenidas como elementos arquitectónicos de una cancha del juego de pelota.

Es importante señalar que en todos los sitios la cancha está ubicada en la parte central del asentamiento, formando parte del núcleo del sitio, y en algunos es la estructura principal y eje del asentamiento, lo que indica la importancia de la misma para los antiguos habitantes de la región.

Las medidas de las canchas son bastante similares, éstas son de dimensiones pequeñas sobre todo en la altura. Generalmente tienen entre 1.20 y 1.60 m de alto, siendo posible que en tiempos pretéritos pudieran haber tenido por lo menos un metro más de alto.

En la cancha del sitio de Pitaya, que aún conserva la arquitectura original pudimos verificar la altura que debieron de tener las estructuras paralelas, teniendo casi los 2.20 mts. La longitud de las estructuras que forman las canchas está entre los 20 y 25 mts. Y el ancho es de 4 a 6 mts. Casi todos los sitios exhiben además de las canchas una similitud en el arreglo arquitectónico de sus acrópolis, formadas por plataformas altas –entre los 2 m de alto- con edificaciones en la parte superior. También se localizaron en algunos sitios estructuras circulares cercanas a las canchas (Lawton y Medina, 2001).

CRONOLOGÍA PRELIMINAR

El análisis cerámico realizado a los tiestos recuperados, sugiere de manera preliminar que las canchas datan del Preclásico medio y posiblemente del Preclásico tardío. Solamente en el sitio costero de Tsicul, la cancha del juego de pelota data del Clásico temprano. Cabe la pena aclarar en este punto, que hasta la fecha el sitio es el único asentamiento ubicado en la costa norte de Yucatán que tiene una cancha prehispánica.

Los tiestos cerámicos recuperados en superficie dentro de las canchas del juego de pelota, así como las muestras cerámicas obtenidas en las calas, predominantemente pertenecen a los grupos Joventud (rojo), Dzudzuquil (abigarrado), Ucú-Chunhinta (negro) y a las ollas Unto negro sobre estriado del horizonte Mamon-Nabanché del preclásico medio en el área maya (c. 800-300 aC). En menor cantidad también se hallaron materiales que datan del horizonte Chicanel (300 aC-300/400 dC), principalmente del grupo Sierra (rojo). (Robles y Andrews, 2000; Robles, información personal). (fig. 5).

Lo anterior, parece corroborar que se tiene la muestra de canchas de juegos de pelota más temprana encontrada hasta el momento en la península de Yucatán. De acuerdo con Eric Taladoire, los juegos más tempranos conocidos están localizados en el paso de la Amada, en Chiapas; en Abaj Takalik, en Guatemala (Talaroide, 2000) y los Olmecas presentan ejemplos en barro y piedra no muy claros de la existencia de estas canchas en sus ciudades, aunque hasta la fecha ninguna ha sido localizada en la región (Scarborough, 1991).

[1] La orientación norte-sur de las canchas durante los periodos formativos es una generalidad: en tiempos posteriores éstas podían estar orientadas para cualquier dirección, norte-sur / este-oeste. El pensamiento de Uriarte no es determinante, solo es estadístico, y en esta investigación nos sirvió como dato para que junto con la cerámica, efectuáramos una posible datación de las canchas.



Fig.5. Ejemplos de los tiestos del horizonte Nabanché-Mamóm hallados en la superficie de las canchas de los Juegos de Pelota del NW de Yucatán. Los dos de arriba pertenecen al grupo Dzudzuquil, los de enmedio a grupo Joventud y los tres de abajo al grupo Ucú-Chunhinta (foto de Manuel Ochoa Rodríguez).

CONSIDERACIONES FINALES

La prospección arqueológica realizada en esta región, sirvió para modificar en cierta medida el panorama general del norte de la península de Yucatán acerca de la existencia de asentamientos prehispánicos que datan del Preclásico medio. Además de los sitios con juego de pelota, se registraron otros más tales como San Carlos Chac, San Pedro y Chun Cruz, entre otros, que datan de tiempos del Formativo (Andrews y Robles, 2001).

La localización de las canchas en un gran número de estos sitios dentro de las edificaciones públicas parece indicar el grado de desarrollo cultural alcanzado por los habitantes de esta región y la diferenciación social que ya estaba presente. La similitud en el arreglo arquitectónico de las canchas desde la orientación astronómica hasta sus dimensiones, parece indicar la llegada a esta región durante el Preclásico medio, de grupos mayas[1] que traían consigo un patrón de construcción específico al momento de edificar sus ciudades, dando especial atención a las reglas establecidas para la formación de las canchas del juego de pelota.

Estas sociedades estaban participando en las actividades políticas y económicas de la región, donde la redistribución de bienes, el control territorial y político comenzaba a ser fundamental para las clases dirigentes. Las canchas eran utilizadas por la élite como símbolos visuales[2] o espacios donde se llevaban al cabo estas actividades.

El gran número de canchas de pelota se debió en parte y con base en los datos obtenidos hasta el momento, por la posible descentralización económica y política que estaba presente en el noroeste de Yucatán (Santley et al, 1991). Esto permitía que todos los sitios pudieran participar en los intercambios políticos y económicos de la región en el Preclásico dando origen a la necesidad de construir en cada uno de ellos una cancha para el juego de pelota. Cuando el control de la región fue ejercido po un solo sitio que ya fungía como centro rector, la posibilidad de participación de los

[1] la relación de las tradiciones cerámicas Mamon-Nabanché presentes en el Noroeste de Yucatán y Chiapas, así como el registro en la región chiapaneca de canchas que datan para el preclásico, parece corroborar que los grupos de gente que llegaron en esta zona provenían de alguna parte de Chiapas (ver Lawton y Medina, 2001).

[2] para la interpretación de la presencia de varios juegos de pelota en una región Beatriz Braniff (2000) sugiere adoptar la teoría de que "Los sistemas estructurados e intercambios de bienes vienen acompañados de un sistema de intercambio de bienes y mensajes, donde se manipula un conjunto de símbolos visuales..." y consideramos que las canchas del juego de pelota eran precisamente uno de esos símbolos.

otros sitios era casi nula, por lo que el uso de las canchas y su construcción se volvió innecesario, lo que posiblemente sucedió siglos más tarde.

La diferenciación social durante el periodo preclásico medio y tardío y el comercio a un nivel regional, seguramente formó parte de estas sociedades. La complejidad cultural alcanzada por los habitantes de los sitios estaba dando origen a los cimientos de lo que más adelante serían las primeras sociedades estatales en el noroeste de la península. Un ejemplo de esta evolución cultural la podemos determinar en la arquitectura. Durante el preclásico se construyeron acrópolis formadas por plataformas altas con edificios encima. Posteriormente, para el clásico temprano esta característica arquitectónica se hizo presente en la mayoría de los sitios de la región, especialmente en Tzemé cuyas acrópolis están compuestas por grandes plataformas con edificios altos en la parte superior de éstas, formando una gran megaplaza en el centro del asentamiento. La arquitectura de Tzemé es el resultado de años de evolución cultural propios de la región que comienza desde el preclásico.

La participación del juego de pelota en el desarrollo de las ciudades es evidente. El juego de pelota es una característica mesoamericana que data desde tiempos muy tempranos. Las más de 1500 canchas halladas hasta nuestros días (Taladoire, 2000) confirman que tuvo un papel religioso, político y comercial que sirvió de base para la evolución cultural de varias ciudades que habitaron el territorio mesoamericano y la región noroeste de la península de Yucatán no fue la excepción.

AGRADECIMIENTOS.

En primer término queremos agradecer a los directores del Proyecto Costa-Yucatán: Drs. Anthony Andrews y Fernando Robles Castellanos por la oportunidad de participar en la interesante prospección arqueológica realizada en la región noroeste de la Península de Yucatán. Gracias a los recorridos de campo en esta región pudimos conocer de la existencia de los sitios probablemente preclásicos que tienen canchas de juego de pelota. También queremos agradecer a los demás miembros de este proyecto, que con su entusiasta participación hicieron posible llevar al cabo el mapeo de los sitios: Erin Westfall, Kimberley Sumrow, David S. Anderson y Angel Góngora. Extendemos nuestro agradecimiento a las ceramistas Socorro Jiménez Alvarez y Teresa Noemí Ceballos Gallareta, quienes llevaron al cabo el análisis del material cerámico recuperado en la superficie de los sitios. Finalmente le damos las gracias a la Mtra. Arqlga. Beatriz Repetto T. por su ayuda en la redacción de este artículo.

BIBLIOGRAFÍA.

Andrews, Anthony P., and Fernando Robles Castellanos
2001 An Archeology Survey of Northwest Yucatán. Paper presented at the 66th Annual Metting of the Society for American Archeology, New Orleans.

Braniff, Cornejo Beatriz
2000 El juego de Pelota en el lejano noroeste. ***Revista Arqueológica Mexicana***, vol VIII, no. 44, México.

Garza T., Silvia y E.B. Kurjack
1980 Atlas Arqueológico del Estado de Yucatán. 2 vols. INAH, México.

Góngora Salas, Angel, Anthony P. Andrews y Fernando Robles Castellanos
2000 La capilla colonial de Tzemé, Yucatán. En Revista ***Mexicom***, vol XXII, No. 4.

Kurjack, Edward B., Rubén Maldonado y Merle Green Robertson
1991 Ballcourts of the Northern Maya Lowlands. ***The Mesoamerican Ballgame***. Editores Vernon Scarborough y David Wilcox.

Lawton, Crorey, and Edgar Medina Castillo
2001 The world Cup at Pónduc, México: Ballcourts at Small sites in Northwest Yucatan. Paper presented at the 66th Annual Metting of the Society for American Archaelogy, New Orleans.

Robles Castellanos, Fernando y Anthony P. Andrews
2000 Reporte Interino temporada 2000: Reconocimiento Arqueológico de la esquina noroeste de la peninsula de Yucatán. Informe para el Consejo Nacinal de Arqueologia en México. Centro INAH, Yucatán.

Robles Castellanos, Fernando y Anthony P. Andrews
2001 Reporte interino temporada 2001: Reconocimiento Arqueológico de la esquina noroeste de la península de Yucatán. Informe para el Consejo Nacional de Arqueología en México.Centro INAH, Yucatán.

Robles, Castellanos, Fernando, Edgar Medina Castillo y Crorey Lawton
2002 Reporte de la Prospección Arqueológica realizada en la brecha de la CFE tramo Mérida Poniente. Hunucmá. Informe para el Consejo Nacional de Arqueologia en México (En elaboración). Centro INAH Yucatán.

Santley, Roberto, Michael Berman y Rani Alexander
1991 The politicization of the Mesoamerican Ballgame and its Implication for the interpretation of the distribution of Ballcourts in Central México. ***The Mesoamerican Ballgame.*** Editores Vernon Scarborough y David Wilcox.

Scarborough Vernon
1991 Courts in the southern Maya Lowlands. A study in Prehispanic Ballgame Arquitecture. ***The Mesoamerican Ballgame***. Editores Vernon Scarborough y David Wilcox.

Smith, Gregory
2000 Excavaciones en la zona central entre Chichén Itzá y Ekbalam. Investigaciones en los periferios de Ekbalam, Yucatán. Informe de la temporada 1999. INAH. Fundación Ahau.

Taladoire, Eric
2001 El juego de pelota Mesoamericano. Origen y desarrollo. Revista Arqueologia Mexicana, vol. VIII, no. 44, México.

Uriarte, Maria Teresa
1992 El juego de pelota en Mesoamérica. Raices y supervivencia. Siglo XXI, México.

24

(231 de la Serie)

PROSPECCION ARQUEOLOGICA EN LA ESQUINA NORESTE DE YUCATAN

ANGEL GONGORA SALAS
Centro INAH Yucatán

PROSPECCION ARQUEOLOGICA EN LA ESQUINA NORESTE DE YUCATAN

ANGEL GONGORA SALAS
CENTRO INAH YUCATAN

INTRODUCCION

El presente trabajo fue el resultado de una prospección arqueológica iniciada en abril del 2000 (con una duración de tres meses de campo), y corresponde a la primera fase del proyecto "Prospección arqueológica en la esquina noreste de Yucatán", que abarca, como su nombre lo indica, el extremo noreste de la península de Yucatán, hasta ahora prácticamente inexplorado. La primera etapa de investigación fue posible realizarla gracias al apoyo y financiamiento de la Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies Inc. (F.A.M.S.I.).

El recorrido planeado en esta primera etapa, abarcó un área aproximada de 40 x 40 km, tomando como límite la costa norte (figura1). Para establecer el área geográfica de estudio se tomó la ubicación de cuatro pueblos actuales: al noroeste el puerto de El Cuyo, al noreste el puerto de Chiquilá, al sureste el pueblo de Kantunilkín y por último al suroeste del cuadrante el pueblo de Colonia Yucatán. En todos los casos, los pueblos tomados como referencia, resultaron estar asentados sobre áreas que también habían sido utilizadas en la época prehispánica; las carreteras que unen a éstos pueblos actuales se utilizaron en nuestro proyecto como límites geográficos de nuestra área de estudio, así tambien la costa como delimitación natural al norte; y aunque en algunos casos se recorrieron sitios importantes que estaban fuera de estas limitantes, estaban a una distancia relativamente corta de las mismas. Uno de los problemas que se presentaron en el desarrollo del proyecto fueron los escasos caminos de acceso al interior; y las poblaciones pequeñas que se notaban en los mapas actuales, algunas están despobladas actualmente, quizá a esto se deba a que esta región de Yucatán haya permanecido casi intacta a las exploraciones.

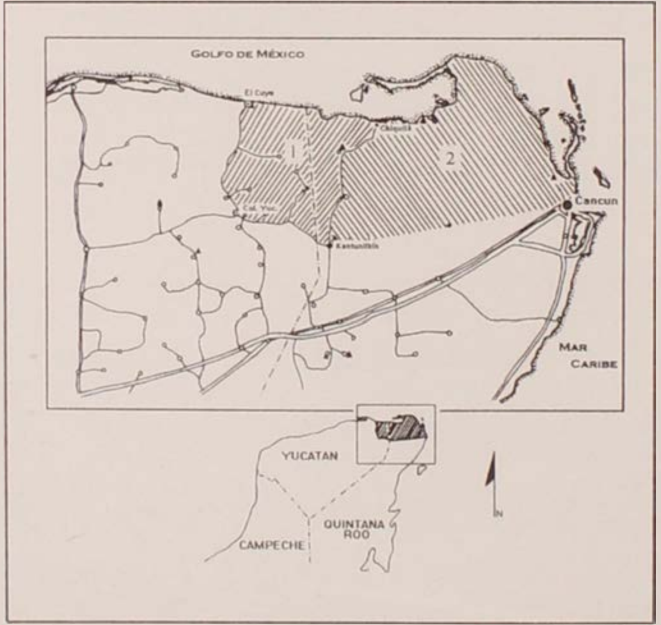


Fig. 1. Plano de la esquina noreste de la península de Yucatán que muestra el área propuesta para la prospección arqueológica. (1)-Primera etapa de la prospección ya concluida en el 2000, (2)-Segunda etapa de prospección para el 2002.

Los objetivos principales del proyecto fueron: 1. La localización y situación de sitios arqueológicos, con el fin de enriquecer el atlas arqueológico de Yucatán y Quintana Roo; y 2. Obtener las bases para realizar aportaciones nuevas de la cultura maya mediante un estudio regional de estas tierras del noreste; y 3. Tratar de reestablecer la ruta que siguió Francisco de Montejo en su primer intento de conquista de Yucatán mediante la identificación de los pueblos visitados según consta en las crónicas del siglo XVI y posteriores.

Entre los objetivos generales que se tomaron en cuenta para llevar a cabo satisfactoriamente nuestra investigación, se contaron los siguientes:

- *Descripción de cada sitio visitado en nuestro recorrido, ya sea se tratase de un sitio nuevo o de uno reportado con anterioridad.*
- *La ubicación de cada sitio en coordenadas UTM.*
- *Dibujos en croquis del grupo(s) principal de cada sitio localizado.*
- *La elaboración de un registro fotográfico de cada sitio localizado.*
- *Recolección y análisis de materiales culturales de superficie.*

De los sitos recorridos en la primera parte de nuestro proyecto, unos ya habían sido visitados momentáneamente por exploradores, sobre todo aquellos que se encontraban cerca de las carreteras pavimentadas. Pero por otra parte, otros lugares que logramos encontrar eran aparentemente desconocidos para los arqueólogos, al menos oficialmente.

En total visitamos 33 asentamientos arqueológicos, de los cuales 13 ya habían sido visitados anteriormente, 17 son nuevos para los investigadores y de 3 restantes todavía nos falta corroborar si se trataban o no de asentamientos mayas antiguos (tabla 1) (figura 2). Algunos sitios resultaron ser extensos y con estructuras monumentales, los hubieron también de menor extensión pero con arquitectura monumental, y un último grupo perteneció a algún asentamiento de una sola familia extensa o bien solamente se trató de caseríos ocupados temporalmente. Al final de este trabajo presentamos cuatro categorías de asentamientos donde tomamos en cuenta la extensión, monumentalidad y concentración de estructuras de cada uno de ellos.

Por otra parte, solamente se pudo tomar muestras cerámicas de 12 sitios y éstas fueron analizadas en su totalidad. Los artefactos diferentes a la cerámica fueron escasos, solamente en los sitios de Solferino, km 11 y Teapa tuvimos noticias de algunos de éstos y estaban en poder de particulares; éstas personas tuvieron la amabilidad de facilitarlos para realizar los dibujos respectivos de tales artefactos y realizar algunas tomas fotográficas.

SITIO ARQUEOLOGICO	ATLAS ARQUEOLOGICO DE YUCATAN	COORDENADAS GPS
Rancho Grande		0429867-2348827
San Pedro Bacab		0431179-2355569
Sacboh	Kantunilkin (2) 16Q DU331744	0436126-2373145
El Cuyo	Holbox (2) 16Q DU295794	0429731-2379369
Moctezuma 8 (Km 11)	Kantunilkin (11) 16Q DU267699	0426860-2369587
Colonia Yucatán (Sinsimato)	Kantunilkin (19) 16Q DU263458	0425845-2344679
Teapa	Kantunilkin (20) 16Q DU273458	0426022-2344120
Chiquilá (Conil)	Kantunilkin (36) 16Q DU613710	0465270-2368213
Solferino (Labcah)		0455639-2361602
Kantunilkin		0449626-2333722
El cafetal (Chahuaca)	Kantunilkin (14) 16Q DU 232656	0422608-2365545
Santa Maria Xuaca	Kantunilkin (17) 16Q DU244647	
Don Bon	Kantunilkin (16) 16Q DU263669	0426534-2366073
Sitio 1		0434217-2349740
Sitio 2		0438946-2351791
Sitio 3 ? (conchero)		0429012-2353538
Sitio 4 (Nohcachí)		0439414-2345594
Sitio 5		0438164-2359941

Sitio 6		0437181-2353231
Sitio 7		0425251-2350090
Sitio 8		0443296-2355053
Sitio 9 ?		0436843-2373023
Sitio 10 ?		0437899-2372658
Sitio 11		0439902-2372127
Sitio 12		0443645-2370662
Sitio 13		0441741-2347018
Sitio 14		0442068-2358144
Sitio 15		0438258-2368480
Sitio 16		0434528-2369928
Sitio 17		0433835-2342556
Sitio 18		0442690-2368849
Sitio 19		0437398-2360189
Sitio 20		0439386-2355067

TABLA 1. Lista de sitios recorridos en el desarrollo de nuestra investigación con su posición por medio de coordenadas.

PRIMEROS ESTUDIOS SOBRE LA CERÁMICA

En cuanto a lo que se refiere a la cerámica, como ya se ha mencionado antes, solo se pudieron tomar muestras de doce sitios: Colonia Yucatán, Chiquilá, Kilómetro 11, Nohcachí, Sacboh, Solferino, Teapa, sitio 1, sitio 5, sitio 7, sitio 8 y sitio 14. De todos los lugares mencionados, el sitio 8 tuvo la mayor cantidad de tiestos de la muestra recolectada con 95 en total y el que menos tuvo fue Colonia Yucatán con tres tiestos.

El análisis de la cerámica fue realizado con la colaboración de la ceramista Maribel Gamboa. En total se analizaron 481 fragmentos, identificando 414 de ellos, y hallando las formas siguientes: cajetes, cazuelas, cuencos, incensarios, ollas, olla-macetero, forma de hongo, sahumadores y tecomates. (tabla 2)

Los tipos de cerámica encontrados en cada uno de los sitios visitados en este proyecto de recorrido fueron los siguientes:

- Colonia Yucatán: Sacalum negro sobre pizarra, Vista Alegre estriado.
- Chiquilá: Baca rojo, Batres rojo, Chum sin engobe.
- Kilómetro 11: Batres rojo, Carolina bícromo inciso, Colonial, Dzilam especial forma de hongo, Dzilam verde inciso, Flor crema, Huachinango bícromo inciso, Laguna verde inciso, Mateo rojo sobre crema, Sabán burdo, Sapote estriado, Sierra rojo, sin nombre rojo sobre crema, Tacna burdo, Timucuy naranja polícromo.
- Nohcachí: Dzilam verde inciso, Flor crema, Huachinango bícromo inciso, Laguna verde inciso, Sabán burdo, Sierra rojo.
- Sacboh: Batres rojo, Chenmul modelado, Dzilam verde inciso, Dzilam verde olivo, Encanto estriado, Mama rojo, Mateo rojo sobre crema, Navulá sin engobe, Sabán burdo, Sierra rojo, Sisal sin engobe, Tancah burdo, Vista Alegre estriado.
- Sitio 1: Palmas especial crema, pizarra muna, Vista Alegre estriado.
- Sitio 5: Batres rojo, Chancenote estriado, Encanto estriado, Huachinango bícromo inciso, pizarra muna, Sabán burdo, Vista Alegre estriado.
- Sitio 7: Encanto estriado, pizarra muna, Teabo rojo, Timucuy naranja polícromo, Vista Alegre estriado.
- Sitio 8: Cetelac con desgrasante vegetal, Chenmul modelado, Flor crema, Huachinango bícromo inciso, Kukulá crema, Mama rojo, Mateo rojo sobre crema, pizarra muna, Sabán burdo, Sapote estriado, Sierra rojo, Sisal sin engobe, Tancah burdo, Vista Alegre estriado.
- Sitio 14: Todavía no analizada.
- Solferino: Batres rojo, Sabán burdo, Tancah burdo, Vista Alegre estriado.
- Teapa: Chancenote estriado, Dzilam verde inciso, Huachinango bícromo inciso, Sabán burdo, Tancah burdo, Tituc naranja polícromo.

TEMPORALIDAD	TIPO CERAMICO	CANTIDAD
100 AC-400 DC	Mateo rojo sobre crema	1
	Chancenote estriado	22
	Dzilam verde inciso	9
	Sapote estriado	3
	Dzilam especial forma de hongo	1
	Flor crema	9
	Dzilam verde olivo	1
	Sin nombre rojo sobre crema	2
200/300-600 DC	Carolina bicromo inciso	1
	Cetelac con desgrasante vegetal	1
	Huachinango bicromo inciso	17
	Laguna verde inciso	6
	Sabán burdo	97
	Sierra rojo	48
	Tituc naranja policromo	1
	Timucuy naranja polícromo	2
	Tancah burdo	57
600-900/1000 DC	Pizarra muna	7
	Sacalum negro sobre pizarra	1
	Vista Alegre estriado	68
	Palmas especial crema	2
	Batres rojo	24
	Teabo rojo	1
	Encanto estriado	4
	Chum sin engobe	6
	Baca rojo	1
900/1000-1200 DC	Kukulá crema	4
1200-1650 DC	Sisal sin engobe	3
	Mama rojo	4
	Navulá sin engobe	2
	Chenmul modelado	9
TOTAL		414

TABLA 2. Análisis preliminar de la cerámica del Noreste de Yucatán.

EL ENTORNO NATURAL DE LA PRIMERA FASE DEL PROYECTO

La esquina noroeste de nuestra primera fase de estudio está compuesta parcialmente por el estero de Ría Lagartos cuyo límite oriente lo demarca la Laguna Flamingos, por lo general conserva agua todo el año, aunque en algunas partes llega a faltar durante las épocas más secas del año; de este estero se puede obtener sal natural en las orillas. En épocas de lluvias el nivel del agua sube y abarca un terreno más grande que el ya mencionado anegando parcialmente algunos caminos que se hallan en zonas bajas, para este momento también aumenta la producción pesquera en la ría. En el área de Chiquilá hay varias corrientes de agua dulce que brotan en la costa en medio del agua salada del mar, que en tiempos de los mayas antiguos resultaron ser importantes para el consumo humano.

Hacia Punta Caracol, inexplorado arqueológicamente hasta ahora, hay especies de canales naturales de agua que se van adentrando hacia la tierra firme y en ocasiones llegan a conectarse con franjas de sabanas que avanzan aún más hacia el sur hasta unos 18 km aproximadamente. Siempre en esta misma área, pero más hacia tierra adentro se encuentra la región conocida como La Montaña, lugar que posee árboles con una altura superior al resto de nuestro campo de investigación.

Hacia el sur, abarcando una franja de alrededor de 15 km de ancho a partir de la costa es donde se encuentran grandes sabanas con más frecuencia, algunas de ellas conservan agua todo el año y están rodeadas y compuestas por una vegetación típica de los humedales que no deja crecer árboles entre ésta. Estas sabanas tienen peces conocidos como mojarras y es habitat de los reptiles llamados lagartos. Hay también muchas lagunas y cenotes de agua dulce, y algunas corrientes de esta agua brotan cerca de la costa entre el agua salada que resultan ser importantes para el consumo humano y de los animales. Cercano a la costa notamos ciertas depresiones naturales orientadas de oeste a este, las cuales en épocas de lluvia se inundan formando canales de agua que probablemente eran utilizados para navegar con pequeñas embarcaciones en la antigüedad, una de éstas depresiones se encuentra al norte inmediato de la zona arqueológica de Sacboh. También podemos encontrar algunas partes con bosques de árboles útiles para la construcción, como son las maderas preciosas del cedro y el zapote.

En la última franja de terreno al sur y que delimita nuestra área de estudio se hacen más escasas las sabanas y son más pequeñas. Lagunas prácticamente no hay, solamente crece el número de cenotes donde se pueden ver de varios tipos: a flor de tierra, de boca ancha y abierta con el espejo de agua por debajo del nivel del terreno natural, y una tercera categoría sería los que se hallan en el interior de las cuevas con entradas o bocas pequeñas en la laja de donde se puede obtener el agua. Empiezan a aparecer las rejolladas y las aguadas, algunas de éstas de grandes dimensiones. A mediados del siglo pasado aún habían bosques de cedro y caoba que fueron utilizados para la industria maderera de Colonia Yucatán. Actualmente, menos de la cuarta parte de nuestro campo de trabajo hacia la esquina noroeste pertenece a la Reserva de la Biosfera Ría Lagartos, el resto del terreno está compuesto en parte por ranchos de ganado vacuno, algunos de éstos ocupan grandes extensiones que han talado árboles para hacer sus potreros sembrando al final pasto ganadero. En menor medida se ha utilizado para sembrar árboles frutales y para hacer milpa. La industria maderera ha decaído, en cambio sigue existiendo la tala ilegal e inmoderada de árboles de zapote y la cacería de animales silvestres, aún dentro de la reserva natural ya citada.

En el área todavía abundan los pavos de monte, venados, jabalíes, codornices, perdices, tigrillos, jaguares y otros depredadores, armadillos, lagartos, monos araña, etc, y una gran variedad de aves pequeñas y de migración, entre las que destacan los flamencos por su admirado color rosa vivo y que anida en el estero y se alimenta en las lagunas del interior.

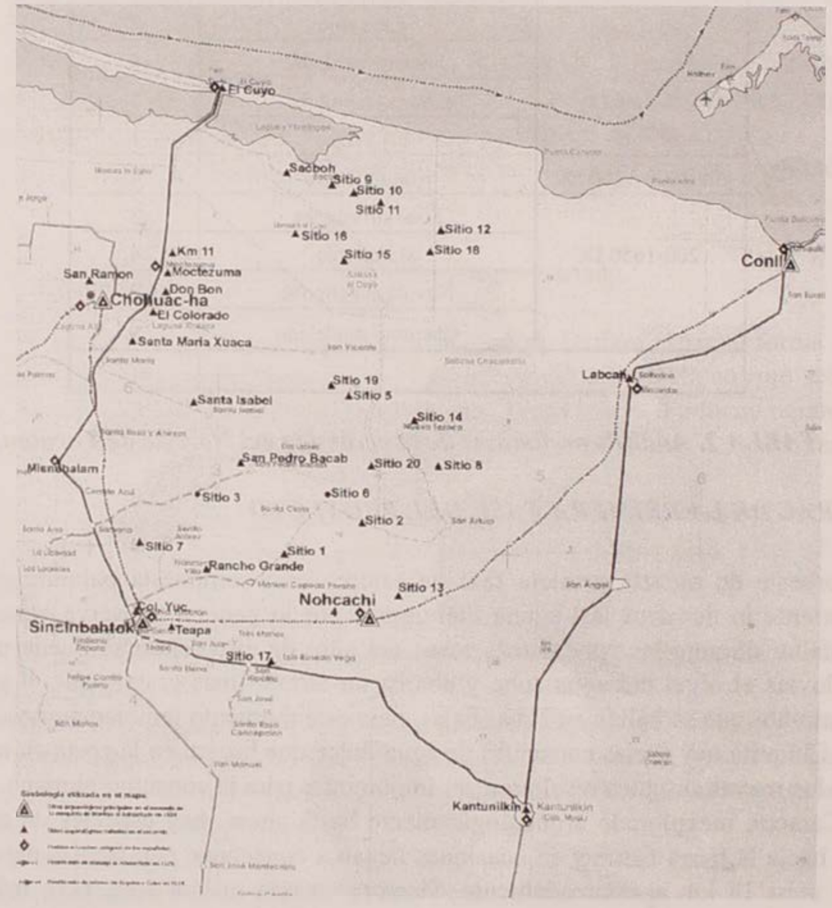


FIGURA 2. Mapa general con la ubicación de todos los sitios recorridos y mencionados en este reporte. El mapa base para ubicar los sitios fue tomado originalmente de una carta del INEGI escala 1:250,000.

LA PROVINCIA DE CHAUACA O CHIKINCHEL

De acuerdo a la división territorial propuesta por Roys (Roys, 1957:8), todos los sitios recorridos durante este proyecto pertenecen a la provincia de Chikinchel, o por lo menos estaban asentados en un entorno geográfico homogéneo compuesto por cenotes, sabanas, árboles grandes, lagunas, rejolladas y aguadas.

Se decía en vísperas de la conquista que la gente nativa que vivía en Chikinchel era fina y bien hablada en comparación con el resto de las poblaciones del área, y el pueblo de Chauaca en particular era todavía más culta en su lenguaje y más razonable. Los caminos que unían a los pueblos se encontraban mal conservados, con muchas curvas y piedras en la superficie, y la mayor parte de la gente construía su casa entre piedras y en la superficie de la roca madre. Los nobles indios se vestían con unos "xicoles" de algodón adornado con plumas y muchos colores, y traían un "ex" entre las piernas, que se trataba de una tira de manta tejida que se ataba a la barriga y después de darle una vuelta por entre las piernas, se dejaban caer dos bandas, una adelante y otra atrás, ambas con mucho adorno de plumería. Las mujeres iban vestidas con una pieza de manta que quedaba abierta en los costados del cuerpo y se amarraba en la cintura para cubrir mejor a éste y se trenzaban el cabello largo tapándolo con un pañuelo de algodón que dejaban caer por delante para cubrirse el pecho. La mayoría de los indios utilizaba solamente el "ex".(Garza, op.cit.: 32-33, 39-40, Rel. de Valladolid)

En ésta provincia, cuando un jefe de familia moría, se dice que vendían como esclavos a los hijos y demás gente que estaban viviendo en su casa antes de que falleciera. (Ibid.:44)

Algunas sabanas como la laguna de Chauaca y Agua Larga por ejemplo, conservan agua todo el año (aunque el nombre de las dos lagunas significan lo mismo, en realidad se ubican en lugares diferentes).

En el área del Puerto del Cuyo y Río Lagartos todavía hay producción de sal natural que ha sido aprovechada desde épocas prehispánicas. En 1605, de acuerdo a un reporte de A.G.I., México, en esta área se producían de 50,000 a 57,000 fanegas de sal anualmente (Roys, op.cit.:103).

Desde el siglo XVI se tenía el conocimiento de la riqueza pesquera que había en el estero de Río Lagartos que queda al sur de El Cuyo, había muchas especies de peces, entre las que se encontraban los robalos, corvinas, meros y tollos que eran transportados hacia las ciudades de Valladolid y Mérida como abasto alimenticio. (Garza, op.cit.: 41, Rel. de Valladolid).

En el siglo XVI, los comerciantes de Chikinchel compraban a los diferentes pueblos de la región, alpargatas, mantas pequeñas de algodón, cera y miel, así como otros productos que ahí se elaboraban, cuya finalidad era revendérselos a los españoles. Algunos de éstos comerciantes podían viajar más allá de los límites de su tierra para llevar estos productos. (Ibid.: 44).

PATRON DE ASENTAMIENTO Y ARQUITECTURA

Es un tanto difícil establecer plenamente el tipo de arquitectura que predominaba en ésta zona del área maya. Los rasgos arquitectónicos como son el paramento superior, paramento inferior, entradas, etc., no se pueden observar debido a que los edificios están ya derrumbados, lo que significa que para conocerlos detalladamente necesitamos excavaciones completas en torno a ellos. Lo que se puede ver constantemente son estructuras, a veces de gran volumen, en forma de montículos de piedras que apenas pueden dar información de que si se trataban de dificios de tipo piramidal, si eran plataformas habitacionales o solamente restos de cuartos.

La arquitectura de ésta área noreste, en cuanto a los asentamientos monumentales, sobresale por la construcción de grandes plataformas que sostienen una o más construcciones en la parte de arriba. Estas construcciones superiores pueden ser de tipo piramidal, o pueden tratarse de cuartos o de pequeñas plataformas alargadas que van delimitando los cuatro lados de estas plataformas-base. Al mismo tiempo, éstas grandes plataformas delimitan parcialmente uno o más lados de las plazas centrales en conjunto con otro tipo de estructuras; éstas últimas podrían tratarse de cuartos, pirámides u otras plataformas alargadas.

Las estructuras piramidales tienen huellas de haber sostenido pequeños templos o adoratorios en su parte más alta. No hallamos construcciones que tengan bóveda maya, pero es casi seguro de que sí existen. En sitios grandes, hallamos que en ocasiones hay dos estructuras piramidales una cerca de otra con volumen y tamaño similar, formando parte de una plaza mayor, tal es el caso de Nohcachi, Km 11 y Sacboh, y quizá Sinsimato.

El área donde se asentaron los pueblos prehispánicos, corresponde a zonas adyacentes a cenotes, lagunas y sabanas. Existen rejolladas, en la mayoría de los casos, en los lugares cercanos a los asentamientos arqueológicos. Solamente del sitio de Km 11 tenemos seguridad de la existencia de chultunes, pero al parecer éstos no sirvieron para la recolección y la conservación de agua, ya que en el recorrido respectivo encontramos un pozo prehispánico y una laguna que abastecieron de agua a los habitantes mayas antiguos.

De acuerdo a nuestra muestra de todos los lugares visitados, se puede establecer una clasificación preliminar tomando en cuenta la arquitectura monumental y la extensión que ocuparon cada uno de ellos. Los sitios más grandes y extensos con arquitectura monumental de mayor volumen son los siguientes: Chiquilá (Conil), sitio 4 (Nohcachí), Colonia Yucatán (Sinsimato), El Cafetal (Chohuac-há) y el sitio 5 (Nuevo León).

El siguiente bloque por tamaño en orden descendente lo conformarían los siguientes asentamientos: El Cuyo, Sacboh, Km 11, Rancho Grande, Kantunilkín, Nuevo Tekal (sitio 18) y el sitio 8.

Un tercer bloque estaría compuesto por los asentamientos: Don Bon, Santa María Xuaca y Santa Isabel (Kepecs, op.cit.), San Pedro Bacab, Labcah (Solferino), sitio 2, sitio 11 y sitio 20.

El último y cuarto bloque lo ocuparían los asentamientos más pequeños sin arquitectura monumental que serían: Moctezuma, El Colorado, sitio 1, sitio 3, sitio 6, sitio 7, sitio 9, sitio 10, sitio 12, sitio 13, sitio 14, sitio 15, sitio 16, sitio 17 y el sitio 19.

COMENTARIOS FINALES

Los recorridos para la ubicación de los asentamientos arqueológicos en la costa norte de Yucatán se han intensificado en los últimos años, y probablemente en dos o tres años tengamos una visión más amplia del número de sitios que existieron en esta región.

El reconocimiento arqueológico de la mayoría del terreno en la costa norte de la península lo están llevando a cabo los investigadores Anthony Andrews y Fernando Robles Castellanos, que desde hace dos años atrás vienen reconociendo sitios arqueológicos desde el puerto actual de Celestún, teniendo como objetivo llegar hasta el área de Dzilam hacia el oriente (Andrews y Robles, 2000). Desde este puerto de Dzilam hasta el puerto de El Cuyo ha sido ampliamente investigado por la arqueóloga Susan Kepecs (Kepecs, op.cit.). Solamente resta investigar la esquina noreste de Yucatán, cuya primera etapa ha concluido satisfactoriamente, aunque faltando un área mínima cerca de Chiquilá por reconocer. Para la segunda etapa de este proyecto está contemplado recorrer la zona más difícil -por los escasos caminos que existen para adentrarse a la selva- que encierran los asentamientos actuales de Cancún, Kantunilkín y Chiquilá; completando el polígono la región conocida como Cabo Catoche, que es el punto extremo donde da vuelta la península de Yucatán y se torna hacia el sur.

La ubicación en cuanto a los pueblos mayas antiguos de Conil, Nocachi, Sinsimato y Chauaca, que fueron visitados por Francisco de Montejo en 1528-1529 durante su primer intento de conquista, parece aproximarse ya su aclaración en todos los casos, al menos hasta lo que se sabe actualmente con este proyecto del noreste de la península. Conil ha sido ampliamente tratado por Anthony Andrews y comparto su opinión de que realmente ocupaba el lugar donde actualmente está Chiquilá, ya que en los alrededores no hay asentamiento arqueológico más grande que éste y parece concordar con la descripción que dan los cronistas cuando los españoles arribaron a este lugar (Andrews, 1999). Otro de los sitios visitados en épocas de la conquista fue Cachi o Nocachi, que algunos investigadores sugirieron que se hallaba en la región de Monte Bravo, cerca de Conil, pero como hemos visto, este asentamiento que aún conserva su nombre como Nohcachí que pertenece a un rancho, se encuentra más al suroeste de Conil y sobresale de los demás sitios de la región por sus grandes grupos de estructuras que ocupan un territorio extenso. Sinsimato es el asentamiento donde se presentaron más dudas para situarlo, ya que fue destruido por completo por la acción humana de los últimos tiempos; solamente los trabajos de Willian R. Coe (1952) y las investigaciones de Roys (Roys, op.cit.) han servido para apoyar este supuesto, además de que todavía existen los testimonios de personas actualmente que aseguran haber visto varios grupos de estructuras a lo largo y ancho del territorio ocupado por los pueblos modernos de Colonia Yucatán, La Sierra y Teapa. El último y más importante de los pueblos que tomaron como base los españoles para culminar la tercera etapa de la conquista del noreste de Yucatán fue llamado por los cronistas como Chauaca, que según los trabajos de Kepecs (1997) y los de este proyecto parecen coincidir en que se trata realmente del sitio conocido como El Cafetal, que concuerda satisfactoriamente con la descripción que hacen los españoles en torno a éste; solamente restaría corroborar si existen o no huellas de lo que fueron las moradas de los conquistadores cuando se fundó en ese lugar por vez primera la Villa de Valladolid en 1543, cuyas casas debieron estar al poniente de la Laguna de Chauaca, ésta última identificada en tiempos recientes.

La cerámica analizada preliminarmente, aunque se trata de una pequeña muestra, empieza a mostrarnos qué tipos se estaban fabricando o utilizando en estos pueblos y de que épocas eran; no podemos inferir mucho al respecto, ya que consideramos que fue muy poca como para representar a toda esta región. Nuestro siguiente paso a corto plazo será recorrer el área que faltó reconocer en esta primera etapa del proyecto (hasta hoy, sabemos que existen cuando menos dos sitios arqueológicos más en el área cercana a Chiquilá, uno de ellos es nombrado como Xlapak; en los mapas del INEGI aparece una posible ubicación del sitio, cuyo nombre aparece como Isla Pak, obviamente éste nombre debió ser Xlapak), además de analizar detalladamente los materiales arqueológicos,y por último comenzar en el 2002 la segunda y

última fase de nuestro recorrido, para culminar, junto con otros trabajos similares, el reconocimiento de toda la costa norte de la península.

Al igual que el resto de la península y las tierras mayas bajas del sur, el noreste de Yucatán, tuvo una gran cantidad de vestigios arqueológicos, varios de ellos tuvieron una larga secuencia ocupacional, que según los datos preliminares, datan desde el periodo Preclásico maya hasta llegar a la época de la conquista.

REFERENCIAS

ANDREWS, Anthony P.
El antiguo Puerto maya de Conil.
Estudios de Cultura Maya, Centro de Estudios mayas,
UNAM, México, 1998. En prensa.

ANDREWS, Anthony y F. Robles
Proyecto Costa Maya, Informe para el Consejo de Arqueología.
INAH, National Geographic Society, University of south Florida. Diciembre del 2000.

ANTOCHIW, Michel
Historia cartográfica de la península de Yucatán.
Grupo tribasa/gobierno de Campeche. 1994, México, CINVESTAV.

CHAMBERLAIN, Robert S.
Conquista y Colonización de Yucatán. 1517-1550.
1974, Editorial Porrúa S.A., México.

DIAZ DEL CASTILLO, Bernal
Historia verdadera de la conquista de la Nueva España.
Porrúa, México, 1999, 18ª Edición.

GARZA, Mercedes de la
Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán
1983, 2 vols., Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, 1. Instituto de Investigaciones Filológicas y Centro de Estudios Mayas, UNAM, México

GARZA T. De González, Silvia y E. B. Kurjack
Atlas Arqueológico del Estado de Yucatán.
1980, 2 vols. INAH, México.

GOMARA, Francisco lópez de
Historia General de las Indias
Tomo I, Madrid-Calpe, 1922.

KEPECS, Susan
Informe preliminar del proyecto Chikinchel, mecanuscrito en los archivos del C.R.Y.-INAH, 1997.

LANDA, Fray Diego de
Relación de las cosas de Yucatán.
1992, Ed. Dante, colección sureste, México.

OVIEDO Y VALDEZ, Gonzalo Fernando de
Historia general y natural de las Indias. Islas y tierra firme del mar océano.
1851, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, España.

ROMERO RIVERA, María E. y Susana Gurrola Briones
"Los sitios en las márgenes de la laguna Yalahau y Santa Rosa, desde el punto de vista del estudio de la navegación como sistema."
Pags.458-476, en: Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas, UNAM, México, 1995.

ROYS, Ralph
The political geography of the Yucatán maya.
1957, publicación 613, C.I.W., Washington D.C.

SANDERS , Willian T.
Prehistoric ceramics and settlement patterns in Quintana Roo, México.
Carnegie Institution of Washington, pub. 606, contr. 60. Washington D.C., 1960.

TAUBE, Karl A.
"The monumental architecture of the Yalahau region and megalithic style of the northern maya lowlands". Pags. 23-58, en: Fedick, Scott y Karl Taube, The view from Yalahau: 1993, archaeological investigations in northern Quintana Roo, México. 1995, Latin American Studies Program Fields Reports Series No. 2, University of California, Riverside.

25

(232 de la Serie)

YALAHAU, UN SITIO PREHISPANICO LACUSTRE DEL MUNICIPIO DE HOMUN, YUCATAN

ANGELES CANTERO AGUILAR
FERNANDO ROBLES CASTELLANOS
Centro INAH Yucatán

YALAHAU, UN SITIO PREHISPANICO LACUSTRE DEL MUNICIPIO DE HOMUN, YUCATAN

ANGELES CANTERO, FERNANDO ROBLES
CENTRO INAH YUCATAN

INTRODUCCION

El 3 de agosto del año de 1999, el Gobierno del Estado de Yucatán promulgó un decreto a través del cual tanto la Laguna de Yalahau como los terrenos aledaños a la misma del Municipio de Homún, quedaron constituidos formalmente como "*El Parque Ecológico de la Laguna de Yalahau*", una reserva natural protegida. Dicha laguna, el depósito natural de agua dulce más grande de Yucatán, se localiza en el centro-noroeste del estado y en su perímetro se hallan los vestigios de un importante asentamiento prehispánico maya, al cual también se le conoce con el nombre de Yalahau (fig. 1). Dada la relevancia arqueológica y ecológica del lugar, el gobierno del Estado ha planeado la construcción de obras de infraestructura tales como muelles, senderos, palapas y un parador de servicios turísticos, que inminentemente afectarán el entorno natural y cultural de la laguna.

Para salvaguardar el patrimonio cultural, el Centro INAH Yucatán presentó ante el Consejo Nacional de Arqueología el ***Proyecto Arqueológico Yalahau 1999***, elaborado por el Dr. Fernando Robles Castellanos, en el que se plantean dos objetivos iniciales: ***a***) el registro y mapeo de las estructuras prehispánicas del asentamiento maya de Yalahau, y ***b***) esclarecer, a través del análisis de los materiales arqueológicos hallados en la superficie (e.g. cerámica, lítica, arquitectura pública y doméstica, etcétera) la historia cultural del sitio. Asimismo, y en la medida de lo posible, también pretendemos discernir la importancia que Yalahau tuvo en los procesos de cambio en las comunidades mayas que habitaron en lo que hoy es el centro-noroeste del Estado de Yucatán en la época prehispánica (Robles 1999).

Para la realización del primer objetivo emprendimos una serie de recorridos intensivos en los alrededores de la laguna a fin de demarcar la extensión del asentamiento prehispánico y dibujar un plano detallado de la distribución, arreglo y características arquitectónicas de todas las estructuras que componen el sitio. En cuanto al segundo objetivo, recogimos una colección de tiestos proveniente de la superficie de varias de las estructuras que componen el núcleo arquitectónico (*plazas "A" y "B"*), con el objeto de esbozar la cronología cerámica del asentamiento lacustre (tabla 1).

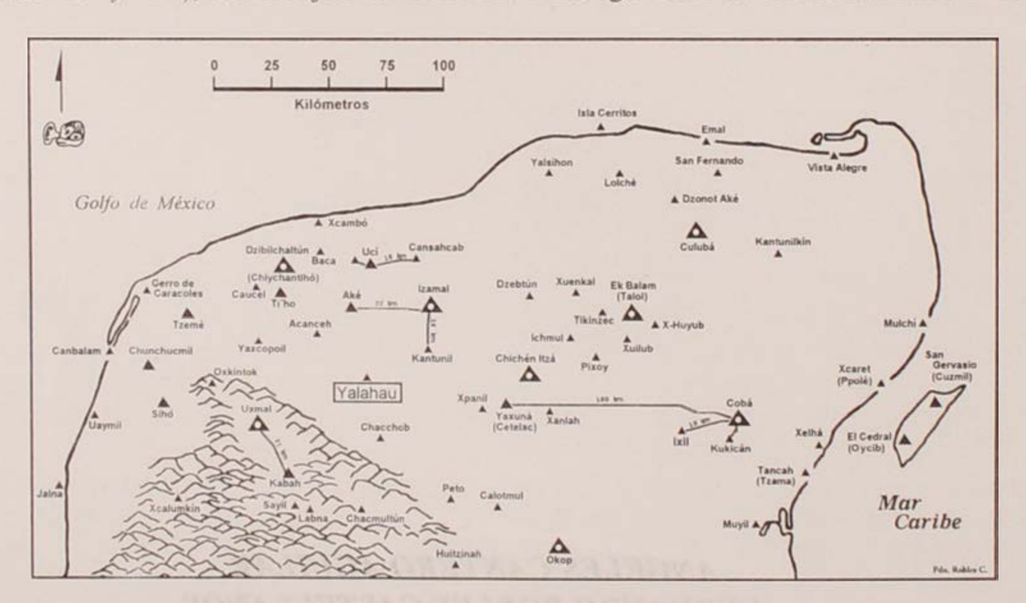


Figura 1. Plano del norte de la península de Yucatán que muestra la ubicación de Yalahau en el contexto del Clásico tardío/terminal (c. 600-1100 d.C.)

UBICACIÓN DEL SITIO DE YALAHAU.

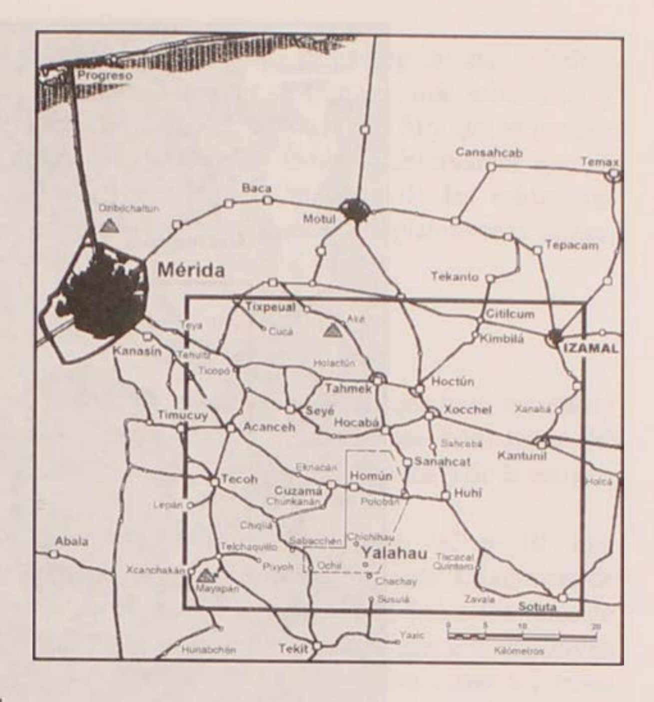


Fig. 2. Ubicación de Yalahau dentro de los límites del Municipio de Homún, Yucatán.

Hemos mencionado que el asentamiento lacustre de Yalahau se localiza en el centro-noroeste del Estado de Yucatán, a aproximadamente 50 km al sureste de Mérida. Para llegar al sitio se transita por un camino de terracería de poco más de 13 km de longitud, que parte del actual poblado de Homún con rumbo hacia el sur hasta el paraje conocido como "ruta de cenotes y lagunas", en donde se encuentra la laguna de Yalahau (fig. 2 y 3).

En lo que se refiere al ambiente natural, la región de Yalahau está poblada de vegetación secundaria de selva húmeda con nichos áridos, que están tipificados por un monte bajo de matorral espinoso El suelo consiste en una delgada capa humítica de 10 a 30 cm de espesor (en promedio) acumulada sobre roca caliza. La disolución de la roca calcárea ha formado los lagos de depresión llamados "dolinas, sumideros o cenotes, que son de forma ovalada" (*Bosque Modelo de Calakmul*, 1993: 7, en Cantero 1997). En la región de Yalahau se localizan varias de las más conocidos y accesibles de estas formaciones naturales que caracterizan el paisaje de Yucatán, como son las lagunas de Nukil y Yalahau (ver fig. 3), así como los cenotes de Akaché, Sanati kat, Akaché noria, Sacalá, etcétera situadas al este de la laguna de Yalahau, y los cenotes Piris ek al norte, Saska mucuil, al sur y Kikal, Taxche, Yalkaú, Colochil, Tzunza, Nicté, Borray, Sintonil, Kixné y Miyan, al este. En los alrededores de la laguna de Yalahau también existen cuatro aguadas conocidas con le nombres de Yibá (al norte de la laguna de Nukil), Yohaxké, Yalkaú (al sur y suroeste de Yalahau, respectivamente), Sintunil y San Antonio (al oeste de la laguna de Nukil) (fig. 4).

Sobre esta región del estado de Yucatán se cuenta con escasa, pero significativa información documental. La historia de Yalahau está estrechamente ligada a la del poblado de Humún, la actual Cabecera Municipal. No se tienen datos exactos de la fundación del poblado de Homún (Humúm, "holla cenegosa" en maya yucateco). Fray Diego de Landa (1973:11) señala que las provincia de *Hocabai Humun* junto con otras estaban sujetas a la cuidad de Mérida. Después de la conquista Homún estuvo bajo el régimen de las encomiendas, entre las que se mencionan la de Don Juan Vela de 1564 y la de Don Antonio del Castillo y Carrillo de 1725. Sin embargo, otras fuentes históricas del siglo XVI señalan que Homún fue políticamente el segundo en importancia de la provincia maya de *Hocabá*, a la cual le correspondía un cuerpo de agua conocido como "Chum aguada" ("laguna donde hay árboles de Chuum", que es un árbol cuya corteza servía para hacer recipientes para extraer el agua de los pozos y los cenotes), que caia entre los límites de las posesiones de los señores *Cocom*, *Xiu* y *Ch'el* (Ralph Roys 1957).

El nombre de Yalahau ha sido traducido como *u há*, "su agua de él o de ella", y *ahaw*, soberano, señor o gobernante: "donde el agua del señor" o "agua del señor" (Dahlin 1990). También se ha traducido como *yala'*, residuo, y *há*, agua, es decir, "residuo de agua" (información proporcionada por del Sr. Pedro Baeza Pacheco del Municipio de Oxcutzcab) (foto 1).

Culturalmente, Yalahau está catalogado en el **Atlas Arqueológico del Estado de Yucatán** como un sitio de tercer rango (Garza y Kurjack 1980), que corresponde a los asentamientos que durante su esplendor lograron una importancia secundaria en su comarca.

Antes de nuestras labores de campo, el estudio más relevante del asentamiento maya de Yalahau lo realizó en 1990 el Dr. Bruce Dahlin, como parte del proyecto "***Reconstrucción del Ambiente Holocene en una Planicie Karstica, Yucatán. México***", que estuvo enfocado a la obtención de muestras estratigráficas de los sedimentos de varias lagunas de agua dulce, a fin de reconstruir los procesos paleo-ecológicos de la península de Yucatán. En esa ocasión el equipo comandado por el Dr. Dahlin tomó varias muestras de los sedimentos del lago, realizó un croquis del grupo arquitectónico central de Yalahau (Plazas "A" y "B") y recolectó varios tiestos en la superficie del sitio. La mayor parte del material cerámico que se recogió data del Clásico tardío/terminal (c. 600-1100 dC), aunque también se hallaron algunos tiestos de los períodos Preclásico tardío (c. 300 aC-300 dC) y Postclásico (1100 dC-¿?) (Dahlin 1990).

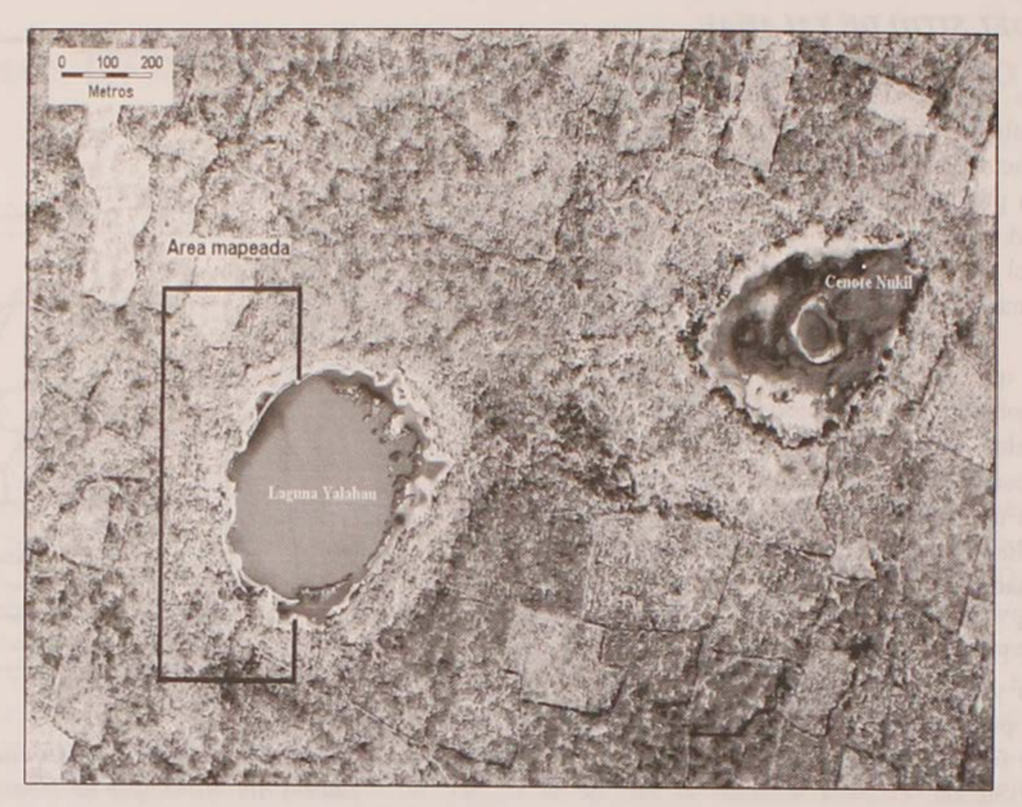


Figura 3. Foto aérea de la región de Yalahau que muestra el área mapeada del asentamiento maya prehispánico (ver fig. 5, plano del sitio).

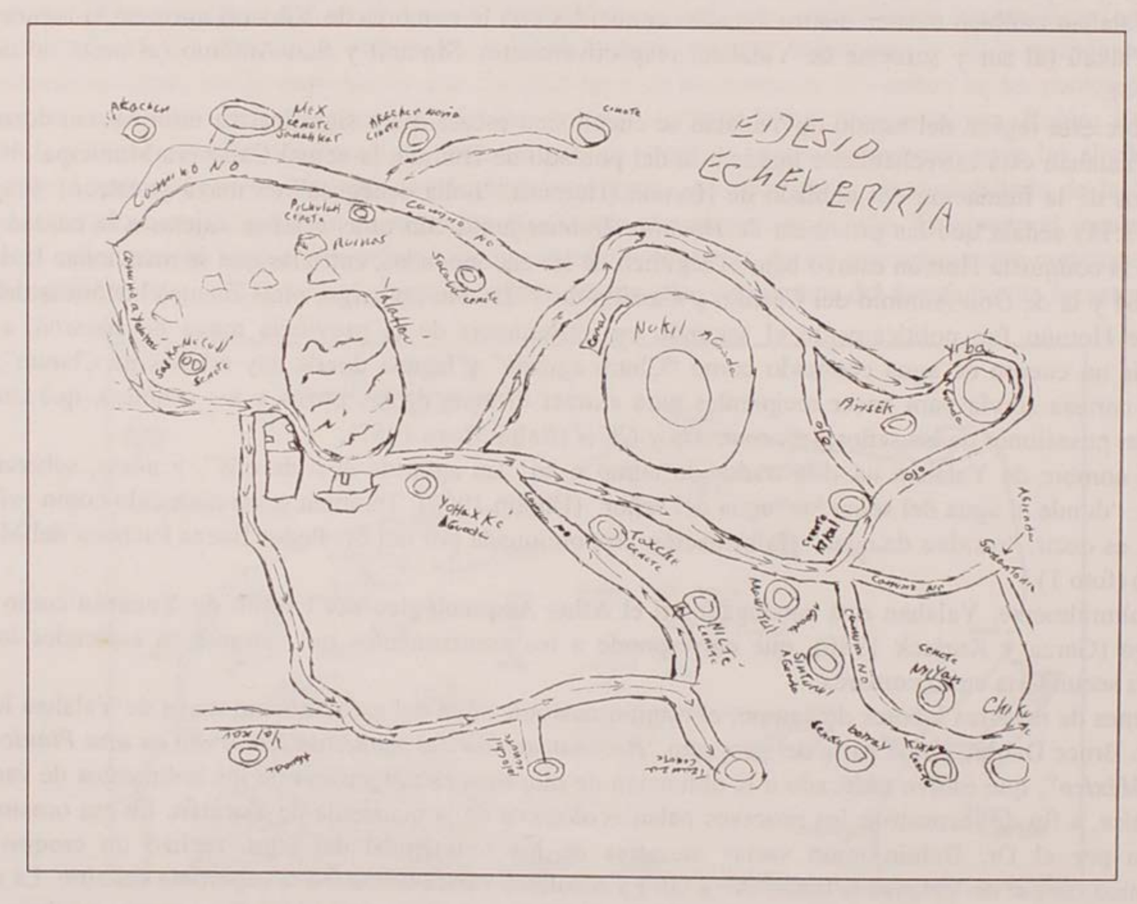


Figura 4. Dibujo tipo "Códice" de la región de la laguna de Yalahau hecho por el Sr. Edesio Echeverría, vecino de Homún, Yucatán, año de 1999.

Durante nuestros recorridos notamos que son numerosas y variadas las estructuras arqueológicas que se hallan dispersas en todo el territorio del Municipio de Homún. Tanto por su volumen como por su altura, la más sobresaliente ellas es la estructura que se yergue en la margen noroeste de la laguna de Yalahau (estr. 12 de la fig. 5) y que es posible visualizarla desde los sectores este y sur de la laguna. Durante nuestro reconocimiento también observamos que en sector noroeste de la laguna de Yalahau es en donde se encuentra concentrada la mayoría de las estructuras monumentales del sitio prehispánico. En tanto que en los sectores sur y sureste predominan las plataformas largas, seguramente de índole habitacional (fig. 5).

EL ASENTAMIENTO PREHISPÁNICO DE YALAHAU

El grupo central de Yalahau fue edificado sobre la parte más elevada del terreno, posición que hace resaltar el tamaño mediano de las pocas construcciones monumentales que en él existen. El resto de las estructuras del asentamiento, en su mayoría residenciales, está construido sobre varios afloramientos rocosos ("lomeríos") de la margen oeste de la laguna.

El núcleo del asentamiento lacustre está compuesto de dos plazas que hemos designado "A" y "B", que posiblemente fungieron como centros administrativos en distintos periodos de desarrollo cultural del sitio. La primera de ellas la integran cinco estructuras que forman una plaza cerrada, en cuyo centro se encuentra un altar. Las estructuras de los costados norte (estr. 3), sur (estr. 1) y este (estr. 4) fueron construidas sobre plataformas bajas, que aun conservan parte de la cimentación *in situ*. Alrededor de ellas encontramos varios elementos constructivos tales como columnas monolíticas, dinteles y jambas de piedra e, incluso, algunas piedras de bóveda. En tanto que la estructura del costado oeste (estr. 2) tiene un basamento rectangular de aproximadamente 4 metros de altura, con escalinata central y restos de mampostería de una construcción superior. El altar central de la plaza es una pequeña construcción en forma cuadrangular (foto 2).

De la esquina noreste de la *plaza "A"* nace un *sacbé* de 24 metros de longitud y 11 metros de ancho, que con rumbo norte llega hasta una plataforma que sirve de explanada a un montículo de aproximadamente 30 metros por lado y 4.50 metros de altura. Este basamento, que hemos designado estructura 9, parece haber tenido una escalinata en el costado sur, que daba acceso a un templo superior del cual hoy en día sólo se conservan restos de sus cimientos. En el escombro del basamento encontramos dos columnas y una lápida megalítica (¿una estela?), que debieron haber formado parte de la construcción superior (foto 3).

Aproximadamente 60 metros al noreste de la estructura anterior, se localiza un segundo montículo, que hemos designado estructura 11, el cual mide 30 metros por lado y 4 metros de altura. Su fachada principal está orientada hacia el noroeste. En el costado este se pueden aprecian dos cuerpos sobrepuestos del basamento, que están hechos con bloques de piedras rectangulares semi-careadas. La parte superior del montículo está parcialmente destruida por un pozo de saqueo, que dejó visible el relleno constructivo del basamento y parte de una sub-subestructura.

Escasos 30 metros más al norte de la estructura 9 se localiza la *plaza "B"*, misma que está formada por una plataforma baja sobre la cual se levantan dos importantes construcciones. La más alta y monumental de ellas cierra a la *plaza "B"* por la banda del este. Dicha edificación, designada estructura 12, parece haber tenido escalaras en el costado oeste. En este lado, el edificio tiene una altura aproximada de 7.50 metros sobre el nivel de la plaza. En la parte posterior de la estructura comienza un declive del terreno calizo que baja hacia la laguna, lo que hace que por esta parte el basamento alcance una altura de 11 metros sobre el nivel de la orilla del lago. En la esquina noroeste aun se puede observar grandes piedras circulares sobrepuestas que debieron estar estucadas para darle a la esquina la impresión de redondez. La cima del basamento se encuentra totalmente desbaratada y no se observan restos de construcción superior. Sin embargo, un pozo de saqueo dejó al descubierto el relleno constructivo y lo que parece ser la crujía de una subestructura o de un cuarto inferior. Por otra parte, en el escombro que cubre el basamento de la estructura 12 hallamos varias piedras esculpidas y junquillos que probablemente formaron parte de un mascaron, así como piedras "botas" de bóveda, columnas megalíticas y grandes lajas que pudieron haber servido como cornisas.

Inmediato al norte de la estructura 12 se halla un conjunto de tres montículos bajos, posiblemente habitacionales, que, junto con aquélla, forman un pequeño patio. El escombro de los tres montículos tiene una depresión que podría ser producto del colapso del sector central de posibles bóvedas.

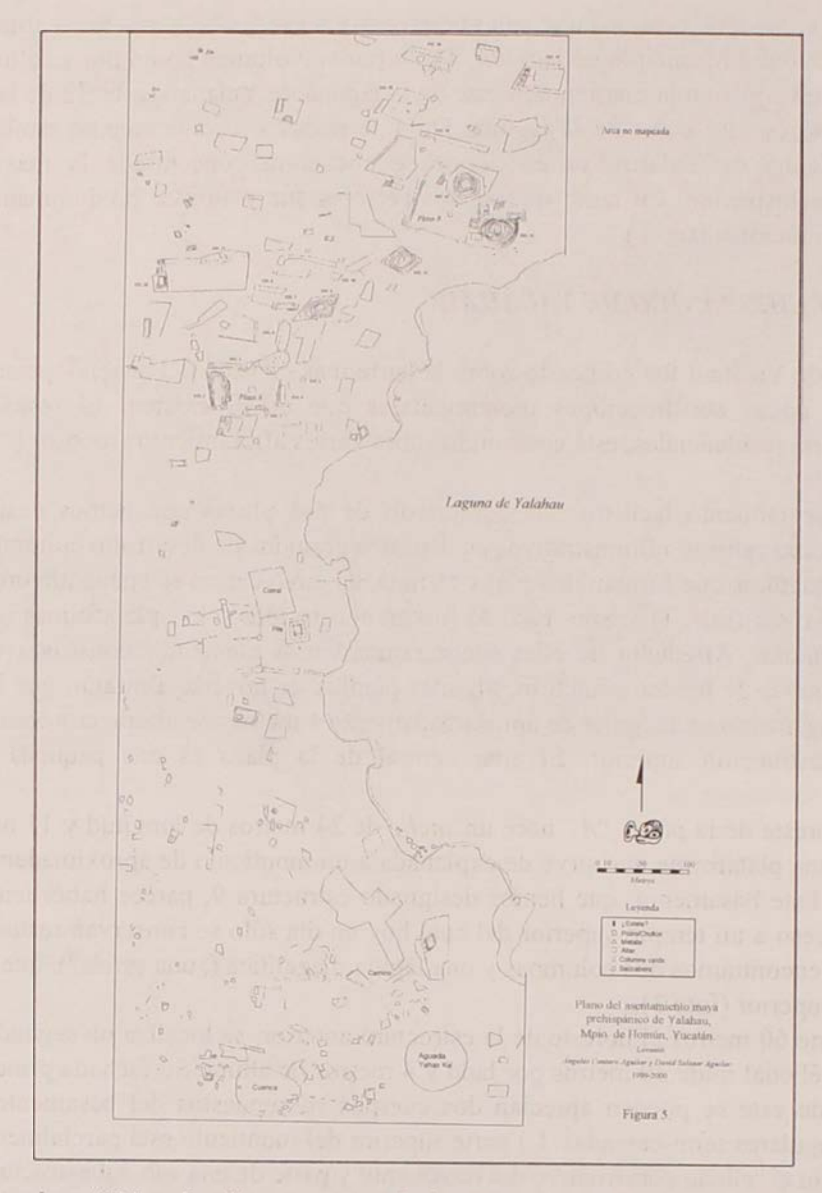


Figura 5

En el norte de la *plaza "B"* se localiza otro montículo sobresaliente. Dicha construcción, que hemos designado estructura13, parecer ser la mejor conservada del sitio. Se trata de un montículo de aproximadamente 5 metros de altura y 30 metros de lado. Por el lado sur, el montículo tiene un abertura que dejó al descubierto el cuarto abovedado de una subestructura en buen estado de conservación. Dicha construcción abovedada aun conserva intacta la mayor parte de la cornisa biselada y la bóveda. En el interior de la crujía se pueden apreciar los muros del cuarto revestidos de sillares estilo "Puuc", así como el arranque de bóveda hecha de piedras "botas", también de estilo "Puuc" (foto 4 y fig. 6). Al pie de la esquina sur de este edificio se localiza una oquedad en la roca caliza, que puede ser la boca de acceso a un chultún o a una cavidad subterránea.

Poco más al norte de la *plaza "B"* existen varias plataformas bajas sobre las cuales aun se conservan restos de cuartos de mampostería. Dichas plataformas no son altas (< 1 metro de altura) y la mayoría de ellas presenta una escalinata de uno o dos peldaños. La excepción a la regla fue una plataforma (estr. 17) que tiene más de un metro de altura y un basamento de dos cuerpos sobrepuestos con escalinata. Sobre ella hallamos dos jambas y partes del cimiento de un posible cuarto.

El resto de las estructuras aledañas a las *plazas "A" y "B"* lo integra una serie de basamentos bajos que presentan evidencias de haber soportado algún tipo de construcción de mampostería. Prácticamente, esta clase de estructuras se construyó rellenando con *bak chich* (gravilla) los desniveles del terreno calizo y llega a medir entre 20 y 30 cm de altura en promedio. Lo más probable es que esta clase de plataformas rudimentarias sirvieron de base para la construcción de cuartos hechos con materiales perecederos.

Por otro lado, el sector del asentamiento de Yalahau que se localiza al sur de la *plaza "A"* carece de estructuras monumentales y la mayor parte de ellas está compuesta de plataformas bajas y cimientos de cuartos que, sin duda, en la época prehispánica tuvieron una función habitacional. Es conveniente hacer notar que en esta parte del asentamiento la vegetación es principalmente de matorral espinoso y los vestigios arqueológicos han sido afectados por construcciones recientes, como es el caso de un basamento de dos cuerpos que se halla en el margen oeste de la laguna que fue dañado por la construcción de una cisterna moderna.

En este sector del asentamiento el terreno calizo es más bajo que el del norte. Además, en el sur de este sector existe una pequeña cuenca exorreica en cuyo interior se hallaron los cimientos de seis cuartos de reducidas dimensiones. Inmediato al este de la pequeña cuenca hallamos una serie de plataformas y cimientos de cuartos que circundan un cuerpo de agua conocido como aguada ***Yohax ké*** (fig. 5).

Finalmente, queremos mencionar que en la orilla oeste de la laguna, cerca de dos pequeños muelles, brotan dentro del lago dos manantiales de agua dulce que en la época de lluvia llegan a desaparecer cuando sube el nivel del lago. Los lugareños no tienen conocimiento si dichos muelles fueron construidos en época reciente o si son de "la antigüedad". Pero si recuerdan que antes del huracán Gilberto el nivel de agua de la laguna era más bajo que el actual (foto 5).

A MANERA DE CONCLUSIONES

Con base en los datos recopilados en el campo pudimos determinar que el asentamiento prehispánico de Yalahau tiene una extensión aproximada de 2 kms^2, y una fisionomía urbana adaptada al contorno de la laguna. Tanto por su extensión como por las dimensiones de las estructuras monumentales, el sitio de Yalahau parece haber constituido el centro de control aledaño, sujeto a una sede política (mayor) comarcal. Al respecto, es sintomático que la mayor parte del material cerámico hallado en la superficie de Yalahau esté compuesta de tiestos de la vajilla pizarra Muna (Puuc *Slateware*) del Clásico tardío y terminal (c. 600-1100 dC) (ver tabla 1), que exhiben un engobe cafetoso-ceroso y formas de vasijas análogas a las de la cerámica pizarra recientemente hallada en las excavaciones de la metrópolis de Izamal, distante 40 kms al noreste (cfr. Millet 1996; Quiñones 1998).

Por lo que dicha evidencia cerámica nos sugiere que en el Clásico tardío el sitio de Yalahau bien pudo haber servido como una subsede dependiente de la jurisdicción política y cultural de Izamal. Además, dada su ubicación geográfica entre las planicies del norte y la sierrita de Ticul, es probable que Yalahau fungiera como un centro de control local que le aseguraba a Izamal la comunicación y el intercambio con los sitios de la región del Puuc, entonces el granero del norte de Yucatán (Robles y Andrews 1986), tales como Kabah, Labná, Sayil, Chacmultún, etcétera, adyacentes al sureste, y cuya capital indiscutible era Uxmal. Los sillares y "piedras botas" de bóvedas de estilo "Puuc" que hallamos dispersas alrededor de los montículos del núcleo arquitectónico de Yalahau, sin duda son evidencia que testifica la interrelación que en el Clásico tardío Yalahau tuvo con los vecinos sitios del Puuc.

Si bien la laguna surtió de agua salobre a los líderes de Yalahau para la construcción de las magníficas estructuras que se edificaron en la ciudad, por otra parte la numerosa cantidad de cenotes que existen en la región aledaña sin duda aseguró durante todo el año la dotación de agua potable a sus habitantes, permitiéndoles su sustento y crecimiento.

De acuerdo con la escasa evidencia cerámica hasta ahora recopilada en la superficie del sitio, y tal como aconteció en la mayor parte de los asentamientos mayas del septentrión peninsular, parece ser que poco antes del año 1100 dC Yalahau se "despobló". A la llegada de los españoles a principios del siglo XVI, el antiguo asentamiento maya de Yalahau estaba abandonado y sus vestigios escondidos entre la maleza.

PERIODO CULTURAL	HORIZONTE CERAMICO	GRUPO CERAMICO	Estr. 1 Superficie	Estr. 2 Superfice	Estr. 3 Superficie	Estr. 4 Superficie	Estr. 5 Superficie	Estr. 6 Superficie	Estr. 7 Superficie	Estr. 8 Superficie	Estr. 9 Superficie	Estr. 10 Superficie	Estr. 11 Superficie	Estr. 12 Superficie	Estr. 22 Superficie	Total
		Sitio	Yalahau													
Postclásico (1100-1532 dC)	Táses															
Clásico Terminal y Tardío (600-1100 dC)	Cehpech	Sisal					4	1	1	3	4		3	1		97
		Muna	29	4	13	3	97	12	1	13	11		8	30	1	624
		Ticul	7				22		1	2	3		2	1		113
		Teabo	4				1			7						25
		Chum					3		1	2			2	1		20
Clásico Temprano (250-600 dC)	Cochuah															
Preclásico Tardío (300 aC- 250 dC)	Chicanel															
Preclásico Medio (600-300 aC)	Nabanché															
	No identificados												3			3
	No identificables							12		1	1			3	2	57
			40	4	13	3	127	25	4	28	19		16	36	3	939

Tabulación de la cerámica prehispánica



Foto 1. Vista de la laguna de Yalahau, Homún, Yucatán. Foto de Ángeles Cantero



Foto. 2. Vista oeste de la Plaza "A". Foto de Ángeles Cantero.



Foto 3. Vista del costado este de la estructura 9 de Yalahau. Foto de Ángeles Cantero.

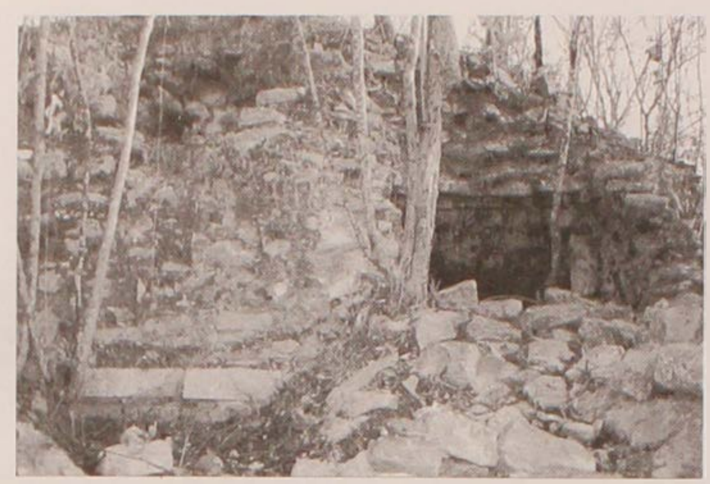


Foto 4. Partes de la cornisa (primer plano) y de la bóveda (plano posterior) de la sub-13 de la plaza "B", que quedaron expuestas por la acción de los saqueadores. Foto de Angeles Cantero.

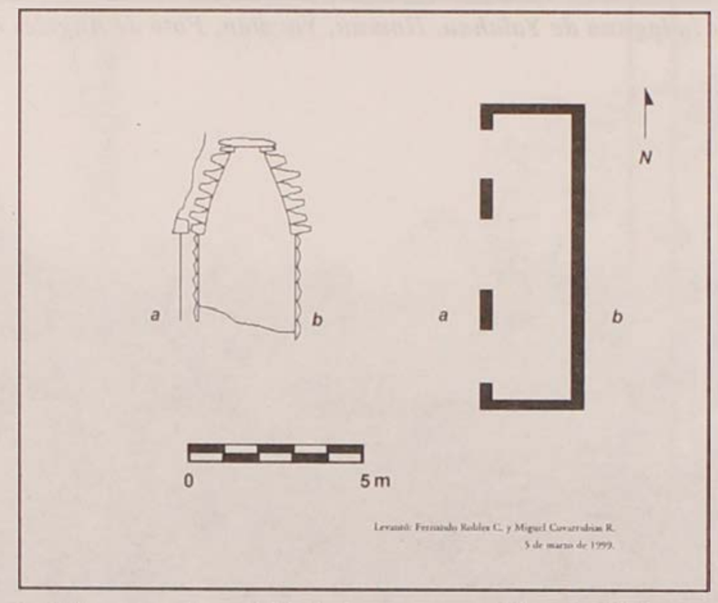


Fig. 6 Planta y corte del cuarto abovedado de la estructura 13-sub. Dicha sub-estructura exhibe rasgos arquitectónicos de estilo Puuc del Clásico tardío.



Foto 5. Orilla oeste de la laguna de Yalahau en donde aun se conserva buena parte de dos muelles de piedra ¿prehispánicos?. Foto de Angeles Cantero

BIBLIOGRAFIA

Cantero Águilar, Ma. de los Angeles
1997 La sub-cuenca de Xpujil: un territorio maya de preocupación actual (Un rescate arqueológico). Tesis de Licenciatura en Arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. SEP-INAH. México

1999 Propuesta de investigación para el Proyecto Yalahau. Escrito entregado al Centro INAH Yucatán.

Dahlin, Bruce H.
1999 Sitio Yalahau. Field Notes and Preliminary Results of the 1990 Field Season ***Project to Reconstruct Holocene Envieronment Karstic Plain, Yucatán, México***. Ms.

Derruau, M.
1970 Geomorfología. Editorial Ariel. Impreso en España.

Garza T., Silvia y Edward B. Kurjack
1980 Atlas Arqueológico del Estado de Yucatán. INAH, México.

Goñi, Guillermo
1994 Xamanhá: un sitio arqueológico de la región central de Quintana Roo. Colección Científica 345. INAH, México.

Landa, Fray Diego de
1973 Relación de las cosas de Yucatán. Editorial Purrúa. México

Marquina, Ignacio
1964 Arquitectura prehispánica. INAH, México

Millet Cámara, Luis
1996 Proyecto Izamal. Informe de la temporada 1996-1997. Informe para el Consejo Nacional de Arqueología. INAH.

Moreno, Osorio Camilo.
1992 Fundamentos de Geomorfoligía. Editorial Trillas. Universidad Autónoma Agraria, Antonio Narro.

Quiñones Cetina, Lucía
1998 Proyecto Izamal. Informe del análisis cerámico. Temporadas 1992-1997. Informe al Consejo Nacional de Arqueología

Robles C. Fernando
1999 Proyecto Arqueológico Yalahau. Centro Yucatán INAH. Mérida.

26

(233 de la Serie)

LA PRODUCCION DE BIENES SUNTUARIOS COMO INDICADOR DE FUNCION Y JERARQUIA EN ACANCEH, YUCATAN

ALICIA BEATRIZ QUINTAL SUASTE
DEHMIAN BARRALES RODRIGUEZ
Centro INAH Yucatán

LA PRODUCCION DE BIENES SUNTUARIOS COMO INDICADOR DE FUNCION Y JERARQUIA EN ACANCEH, YUCATAN

ALICIA B. QUINTAL SUASTE, DEHMIAN BARRALES RODRIGUEZ
CENTRO INAH YUCATAN

Investigaciones recientes en el sitio de Acanceh, han demostrado que desde tiempos tempranos dicho asentamiento se caracterizó por ser uno de los principales centros políticos del norte de la Península de Yucatán. En efecto, a pesar de las construcciones coloniales y contemporáneas que cubren casi la totalidad de las estructuras prehispánicas, se ha calculado que en su apogeo abarcó una extensión aproximada de 9 km2 (Fig.1; Suaste y Pantoja 2000).

Al mismo tiempo, los registros epigráficos del sitio, aunque limitados, han resultado suficientes para reconocer la existencia de un glifo emblema correspondiente a Acanceh (Voss, Kremer y Barrales 2001), lo que define el asentamiento como una entidad política controlada por un *k'uhul ajaw* "sagrado señor", líder político-ritual y cabeza del linaje gobernante[1].

Durante el período Clásico, la distribución de funciones administrativas y los despliegues personales de status y jerarquía social entre los miembros de la élite alcanzaron su apogeo (Houston 1993; Barrales 1999), a la vez que ciertos tipos de cerámica, así como otros bienes suntuarios portátiles -creados para consumo interno de la élite y al parecer por miembros de la misma- se convirtieron en importantes indicadores de riqueza y jerarquía. En efecto, "los bienes suntuarios eran producidos no sólo para el consumo interno sino, más importante, para su uso en elaboradas [ceremonias] de entrega de presentes, la correlación esencial de un sistema de tributo" (Martin 2001: 177, incersión nuestra).

A este respecto, el registro arqueológico ha proporcionado evidencia de al menos cierta producción artesanal especializada localizada en las inmediaciones de grupos residenciales de élite en varios sitios mayas (Inomata 1995; Reents-Budet 1998; McAnany y Plank 2001; Quintal y Barrales 2001a). Al mismo tiempo, estudios iconográficos recientes sugieren que "las narrativas visuales constituyen una rica fuente de información emic concerniente a la forma física de la arquitectura del período Clásico y especialmente de la composición social, política, y psicológica de las cortes reales del período Clásico" (Reents-Budet 2001: 195).

A menudo, estos grupos residenciales de élite se encuentran incluídos dentro de lo que Webster (2001: 141) denomina 'Complejos de Corte', definidos como "la totalidad de instalaciones empleadas por la familia real y sus allegados, así como por la institución del gobierno en sus dimensiones política, ritual, e ideológica, y que proveían el escenario para el drama real. …Dichos complejos incluyen todas las estructuras y espacios que acomodan las variadas actividades de la corte a lo largo de su historia, con los domicilios de individuos gobernantes específicos o familias constituyendo un subgrupo de estos".

La producción artística -monumental o portátil-, poseía un aspecto simbólico sumamente profundo, ya que imitaba la labor de los dioses creadores (Schele 1998; Reents-Budet 1998). En el momento de la Creación según la mitología maya, los dioses separaron el cielo del mar primordial y crearon de la nada toda una geografía de lugares míticos tales como montañas, abismos, etc., sitios en los que a su vez ocurrieron otros eventos relacionados con la creación del hombre y su mundo (Tedlock 1996).

Dado que el arte y la arquitectura mayas reproducían dichos lugares y eventos, y al hecho de que tanto a edificios como a esculturas y objetos suntuarios portátiles se les imbuía vida sagrada o *ch'ulel* mediante ritos de dedicación (Schele y Miller 1986; Schele y Freidel 1990; MacLeod 1990; Freidel, Schele y Parker 1993; Schele y

[1] Es de suma importancia notar que, hasta el momento, Acanceh es el sitio más temprano con un glifo emblema en el norte de Yucatán. Barrales (n.d.a.) ha reconstruido la fragmentada fecha de cuenta larga registrada en las pinturas murales copiadas por Breton (1908) y Seler (1911, 1961), datando la inscripción para el año 396 d. C. (8.18.0.0.3 2 *Ak'bal* 11 *Sotz'*). Esta primer fecha absoluta, es además perfectamente coherente con los últimos estudios cerámicos realizados en el sitio.

Looper 1996; Nielsen 1998), el artista maya se convirtió en una especie de 'homólogo menor' de los dioses creadores. Esta asociación simbólica refuerza la priviliegiada posición social de los artesanos especializados evidenciada en los textos jeroglíficos (Reents-Budet et al. 1994; Barrales 1999).

En Acanceh, el estudio de artefactos y/o materiales indicadores de status social procedentes de las principales estructuras del sitio: "La Pirámide" o Estructura 1 (Fig. 3), la pirámide menor asociada (Estructura 1A), y "El Palacio de los Estucos" o Estructura 2 (Fig. 2); ha permitido definir claramente las áreas correspondientes a los grupos de élite y no-élite. Asimismo, la distribución intrazonal de dichos elementos indica una delimitación aún más precisa, en la que pueden identificarse los espacios concretos destinados a la producción de ciertos artefactos en particular.

OBSIDIANA.

En tiempos prehispánicos, la obsidiana constituyó una de las materias primas más valiosas para la elaboración de artefactos, y únicamente en ciertos casos tuvo una distribución desigual y discontinua en las Tierras Bajas; su presencia, sin embargo, denota interacción con las Tierras Altas, o bien con los yacimientos del México Central (Thompson 1982).

El análisis visual de 95 elementos de obsidiana recuperados en la Estructura 2 de Acanceh durante 1999, indica que el asentamiento se abasteció de al menos seis diferentes yacimientos, la mayor parte de ellos localizados fuera del Area Maya.

Fuente	Localización	No. de elementos	%
Ixtepeque	Guatemala	7	7.3684
El Chayal	Guatemala	17	17.8947
Otumba	Cuenca de Mex.	13	13.6842
Cayaco	Cuenca de Mex.	28	29.4736
Tulancingo	Guerrero, Mex.	27	28.4210
Sierra de las Navajas	Hidalgo, Mex.	3	3.1578
		Total 95	Total 99.9997

Es notorio que de toda esta colección, sólo tres elementos (991962.23, 992049.5, y 991906.7) corresponden a lascas, por lo que podemos suponer que este material fue importado al sitio en la forma de artefactos terminados. Asimismo, se observa una marcada preferencia por los yacimientos de Cayaco y Tulancingo, los cuales proporcionaron el 57.8946% de la obsidiana recuperada en la Estructura 2.

Aún más, de la colección de 278 elementos adicionales de obsidiana recuperados entre 1996 y 1998 en las estructuras 1, 1A, 2 y en el cuadrante sureste de Acanceh, sólo 2 de ellos son lascas y uno más un posible fragmento de núcleo, localizado entre el escombro del cuadro 34-H de la Estructura 2.

De esta forma, la ausencia casi absoluta de macronúcleos o núcleos preparados refuerza nuestra hipótesis preliminar de que Acanceh se abasteció de obsidiana en la forma de artefactos terminados, principalmente navajillas prismáticas[2].

Las navajas de obsidiana fueron "las herramientas de piedra más ... versátiles utilizadas en Mesoamérica durante sus 3,000 años de historia" (Clark 1997: 47), y por lo tanto constituyen un material relativamente común en cualquier asentamiento prehispánico. Sin embargo, en la Estructura 2 de Acanceh –donde predominan materiales de Cayaco y Tulancingo- no se ha registrado hasta el momento ni un sólo elemento procedente del yacimiento de San Martín, Querétaro, el cual sin embargo constituye la principal fuente de obsidiana para el resto del sitio, particularmente en las estructuras habitacionales ubicadas en la periferia del mismo.

Luego entonces, es posible inferir que la obsidiana procedente de las fuentes registradas en la Estructura 2 fue considerada un bien suntuario (o por lo menos de distibución restringida) en comparación con la de San Martín, Querétaro. Esto, a su vez, indica una división jerárquica entre los usuarios o habitantes de la Estructura 2 y el resto de la población de Acanceh (Foto 1).

[2] Otros artectos de obsidiana recuperados en Acanceh incluyen: 2 fragmentos de cuchillos, 1 posible raedera, y 1 fragmento de artefacto no identificado. Todos ellos fueron localizados en la Estructura 2 del sitio, en los lotes 1164, 1236 y 1914 respectivamente.

PEDERNAL.

De una colección de elementos de pedernal superior a los 600 elementos, la muestra recuperada en la Estructura 2 durante la temporada 1999 es la más representativa, con un total de 435 lascas y 75 artefactos, la mayoría de los cuales constituyen puntas de lanza o proyectil y restos de herramientas. A estos últimos pueden sumarse otros 32 arteafactos registrados en 1996, lo que nos da para la Estructura 2 un total de 435 lascas y 107 artefactos.

Lo anterior contrasta con los datos obtenidos en la Pirámide, donde únicamente se registraron 4 artefactos de pedernal (2 cuchillos, 1 perforador y 1 fragmento de hacha) y 7 lascas y/o desechos de talla. La Estructura 1A, por su parte, arrojó únicamente cuatro fragmentos de puntas de proyectil y 12 lascas terciarias, mientras que en los cuadrantes noreste y sureste del sitio se recuperaron tan sólo 3 navajas prismáticas, 1 raedera, 5 posibles navajas (lascas con retoque monolateral), y un total de 74 lascas.

La inusual cantidad de material de pedernal hallada en la Estructura 2 o "Palacio de los Estucos", sugiere que en este lugar se llevó a cabo alguna actividad especial de producción lítica, lo cual a su vez se ve reforzado por la fórmula o relación de reducción obtenida a partir de la clasificación de lascas en primarias, secundarias y terciarias.

Tipo de lasca	Cantidad	%
Primaria	17	4
Secundaria	54	12.7058
Terciaria	354	83.2941
	Total 425	Total 99.9999%
	Relación de reducción:	1:3.1764:6.5555

En otras palabras, a partir de cada lasca primaria se obtienen 3.1764 secundarias, que a su vez producen cada una 6.5555 lascas secundarias. Semejantes relaciones de reducción se han observado en sitios como Colha, Belice, ampliamente reconocido por la importancia de sus operaciones de producción y comercio de pedernal.

Aún más, la distribución espacial de estas 425 lascas se concentra en al área específica comprendida entre las crujías 2-L y 2-K de la Estructura 2, directamente al frente de la escalinata de acceso del costado oeste. Es interesante notar que también se han recuperado también lascas y desechos de talla en el costado este del basamento, pero sin una concentración tan notoria y mezcladas entre desechos de otros materiales diversos, lo que nos lleva a suponer que la concentración de lascas en el costado oeste señala el área de reducción de material lítico, mientras que el depósito del costado este constituye al menos uno de los basureros del basamento.

Esto se ve reforzado por la distribución espacial de las herramientas de pedernal recuperadas en esta estructura, las cuales se hallan concentradas en el espacio comprendido entre las crujías 2-L y 2-K en el oeste del basamento (asociadas a una concentración de lascas), en el interior de la crujía 2-B en el noreste del basamento (asociadas a desechos de talla tanto líticos como malacológicos, como se verá más adelante), y finalmente en el área de basurero antes descrita y localizada en el costado este del basamento[3].

Así, contamos con dos áreas dedicadas a la producción artesanal: una dedicada de manera exclusiva a la elaboración de artefactos de pedernal (Figura 2, área 1), y otra más destinada a la talla no sólo de piedra sino también de concha y caracol (Figura 2, área 2). Asimismo, hemos podido idenificar al menos dos zonas destinadas a concentrar los diversos desechos de producción (Figura 2, área 3). La producción de estos pequeños talleres al parecer estuvo limitada a satisfacer las necesidades de la clase gobernante, ya que no sólo están asociadas espacialmente a una de las principales estructuras del sitio, sino que además el volumen de sus operaciones, aunque suficiente para ser distinguido con claridad, de ninguna manera alcanza los niveles de producción observables en talleres destinados a satisfacer una demanda comercial de gran escala.

Aunque de momento el análisis de la procedencia de las muestras de pedernal recuperadas se encuentra en proceso, de manera general "el sílex [o pedernal] de grano fino ... se asocia a las piedras calizas y, por lo tanto, es el material predominante en los instrumentos de las Tierras Bajas mayas" (Clark 1997: 43, incersión nuestra). Aun así, entre los diversos colores del pedernal presente en Acanceh se han distinguido el café oscuro característico de Colha, Belice, y el rosa pálido procedente de Xkichmook, en el Puuc yucateco.

Al poseer un carácter más bien utilitario, el pedernal como material en sí mismo difícilmente puede ser considerado como indicador de jerarquía. Sin embargo, los artefactos recuperados en el "Palacio de los Estucos" pueden

[3] Los tiestos recuperados en este basurero permiten fechar el apogeo de las actividades de producción lítica y malacológica para fines del Horizonte Cochuah (300 a 600 d.C.) y principios del Horizonte Cehpech (600/700 a 1000/1200 d.C.).

ser identificados como pertenecientes a la élite no sólo por el contexto en que fueron producidos y hallados, sino también por las características de su acabado. En términos generales la talla de estos cuchillos bifaciales y puntas de lanza y/o proyectil es bastante fina, mientras que las puntas recuperadas en los cuadrantes habitacionales presentan un desbaste claramente inferior y con toscas huellas de percusión directa (Fotos 3, 4 y 5).

CONCHA Y CARACOL.

Al igual que como sucede con el pedernal, la presencia en la Estructura 2 de una buena cantidad de desperdicio malacológico (alrededor de un centenar de elementos), los cuales presentan diversos grados de trabajo (Foto 6); sugiere por lo menos una moderada producción artesanal, casi con toda certeza destinada a satisfacer de manera exclusiva las necesidades de la élite local. Lo anterior contrasta con el material malacológico de las otras dos estructuras, ya que en la 1A se recuperaron tan sólo 14 fragmentos (sin huellas de trabajo), mientras que en "La Pirámide" el caracol y la concha se hallaron en relación a un contexto funerario (*Vid. Infra* Entierros).

Asimismo, ya se mencionó que en el interior de la crujía 2-B del noreste del basamento de la Estructura 2, se hallaron asociadas tanto herramientas de pedernal como restos de talla de concha y caracol, a la vez que unos cuantos metros hacia el noreste de dicha crujía, en la esquina del basamento, se registró un lote de 15 fragmentos de concha carbonizados, así como un pequeño caracol y un diente de animal (aparentemente premolar) con un notable desgaste plano. Por otro lado, se han registrado algunos otros desechos de talla en el basurero del costado este.

Por otro lado, en el costado sur se registraron un par de depósitos de material malacológico y lítico (herramientas y desechos de talla), aunque ambos de dimensiones mucho menores que el localizado en el costado este.

Algunos de los ejemplos más interesantes consisten, por ejemplo, en un pendiente de concha (2034.5) que fue desgastado hasta descubrir el nácar de manera parcial, dejando inconclusa la pieza por motivos desconocidos; un pectoral de caracol (1970.12) que en su parte inerior fue sometido a un recorte a fin de obtener materia prima para una nueva pieza; y dos trompetas de caracol que presentan huellas de diversos recortes posteriores (Fotos 7 y 8). Una de estas dos últimas carece de procedencia exacta, pero la otra fue localizada en 1996 en el cuadro 24-Y (Lote 1099) de la Estructura 2.

También es muy interesante notar que en el entierro 2(2M)-1[4] y en el cuadro 2-R (Lote 1954), se recuperaron tres aplicaciones cilíndricas[5] manuacturadas en resina (posiblemente ámbar o copal), en cuyo interior se observan pequeños fragmentos encapsulados de concha nácar (Foto 9). La posibilidad de un encapsulamiento natural de este tipo es prácticamente nula, por lo que podemos pensar que las piezas de concha fueron encapsuladas de manera intencional. Aún más, el pulimento de los cilindros de resina se realizó de tal modo que los fragmentos de nácar quedasen en una posición diagonal, muy propicia para brillar con la luz solar una vez montados en los pendientes.

Conocer si estos últimos artefactos fueron elaborados en el sitio es algo muy difícil, pero sospechamos que fue así ya que hasta el momento no tenemos noticia de que otros similares hayan sido excavados en otros puntos de la Península o incluso del Area Maya en general.

La concha y el caracol, particularmente los provenientes del mar, fueron un material muy preciado por los pueblos del interior, "no sólo por su rareza sino también por las propiedades sagradas que les atribuían, unidas al misterio de su origen" (Holmes 1997: 25). Aún más, como ornamentos "las formas más simples de colgantes [y aplicaciones o incrustaciones] con superificies lisas puedan tener un significado especial para sus poseedores (como insignias, amuletos o símbolos), o que se les pudo poner dibujos pintados [o esgrafiados] con dicho carácter a modo de darles significado" (Ibid.:127, incersiones nuestras).

En otras palabras, el objetivo de los ornamentos de concha y/o caracol era fungir ya sea como emblemas de poder y distinción, investir al portador con atributos mágicos de índole diversa, o en algunos casos incluso como símbolos totémicos (Ibid.: 127-128).

Entre los artefactos fácilmente identificables de la colección de Acanceh, podemos citar pendientes del tipo oriental, discos, cuentas (pendientes de *Oliva* y *Conus* y una nariguera recta), fragmentos de recipientes con y sin esgrafiar (Foto 10), y un par de pendientes de columela desgastada hasta el nácar[6] casi idénticos en forma los que Holmes identifica como de la costa del Pacífico (Ibid.: Lámina XXVII, fig. 5). También contamos con algunas

---

[4] La nomenclatura de los entierros consiste en una clave que indica el número de la estructura y la crujía (si existe) en que fue localizado, así como su número de registro. Así, por ejemplo, el entierro 2(2-M)-1 se refiere al entierro 1 localizado en la crujía 2-M de la Estructura 2.

[5] Las dos aplicaciones correspondientes al entierro 2M-1 forman parte de un par de pendientes de concha nácar, mismos que presentan al centro una horadación con las dimensiones exactas para acomodar las piezas cilíndricas de resina.

[6] Uno de ellos forma parte del ajuar del entierro 2M-1, mientras que el segundo (1978.10) fue localizado en el cuadro 3-N de la Estructura 2.

incrustaciones, una de las cuales (1952.1) representa la forma de un diente de tiburón, y que por tanto bien podría corresponder a la categoría de ornamentos con la capacidad de investir con algunos atributos especiales a su poseedor (Foto 7).

Por otra parte, los sectores habitacionales de Acanceh proporcionaron elementos de concha/caracol muy distintos (mayormente fragmentos), y apenas un par de pendientes (aparentemente de un mismo collar) y un artefacto que tal vez sirvió como cuchara. Los verdaderos artefactos con carácter simbólico y suntuario, se restringen a los recuperados en el "Palacio de los Estucos" y "La Pirámide", las principales estructuras del sitio.

PIEDRA VERDE.

En Acanceh también se han recuperado diversos artefactos de piedra verde, algunos de los cuales sugieren la posibiidad de que hayan sido trabajados en el sitio. Por ejemplo, el elemento 1925.1 (originalmente una orejera), fue reutilizado como pendiente tras realizar un agujero adicional en uno de sus extremos. Otras piezas incluyen un fragmento de aplicación incisa (2027.3), dos fragmentos de incrustación elíptica (2045 y 2036.1), un hacha miniatura (1954), y 5 fragmentos de lo que pudo ser un pequeño metate plano (Foto 11; lotes 2032 y 2033).

Asimismo, en "La Pirámide" se registró una rica ofrenda de piedra verde consistente en más de 300 cuentas, aparentemente varios collares. Esta ofrenda formó parte del ajuar del entierro 1-1.

Nuevamente, en los sectores habitacionales no se registró elemento de piedra verde alguno. Unicamente se recuperó un hacha sin procedencia exacta por ser producto de saqueo. Solamente las estructuras principales, habitadas o utilizadas por la élite, contienen elementos de jadeíta o piedra verde.

Para los Mayas, y el resto de los pobladores de Mesoamérica, el jade fue el material de "mayor dureza, resistencia y durabilidad, [y] ... representaba la respiración, la vida, la fertilidad y el poder. La asociación de los tonos del verde más brillante utilizados por la aristocracia indicaba que consideraban el jade verde como la piedra más valiosa" (Ridinger 1997: 53-54).

ENTIERROS.

En la mayoría de los casos, la arquitectura funeraria y las ofrendas mortuorias pueden tomarse como fieles indicadores de status o jerarquía, inherentes no sólo al individuo enterrado sino, por extensión, a la(s) estructura(s) en la que él y sus relativos habitaron o desempeñaron actividades rituales o laborales.

En Acanceh, el espacio ocupado por los miembros de la élite se circunscribe a las estructuras 1, 1A y 2, las cuales en efecto presentan un patrón funerario muy distinto al registrado en otros sectores del sitio.

El entierro 1-1 (Foto 12), por ejemplo, presentó -a pesar de haber sido previamente excavado- un ajuar consistente en más de 300 cuentas de piedra verde, varias cuentas de caracol y coral rojo, cientos de fragmentos de uno o varios espejos de pirita (Foto 22), fragmentos de una punta y varias navajillas prismáticas de obsidiana, restos de madera, cristal de roca, una lasca de sílex, y 143 tiestos cerámicos de diversos tipos. Esta compleja ofrenda presenta la mayor concentración de piedra verde de todo el sitio, a la vez que se trata del único contexto donde se han recuperado restos de espejos de pirita pulida, otro material suntuario de gran importancia. Asimismo, la deposición del entierro (datado para fines del Clásico Tardío) en una tumba abovedada localizada bajo el piso del cuarto superior de la Estructura 1 habla por sí misma del alto rango de los individuos[7] allí sepultados.

Por otra parte, dos de los entierros localizados en el "Palacio de los Estucos" resultan también de gran interés debido a su ubicación y a los elementos que constituyen sus ofrendas. El entierro 2(2-A)-1 se localizó en una tumba abovedada ubicada en el costado oeste de la crujía. Se trata de un contexto primario, con un sólo individuo depositado en posición extendida. El ajuar funerario (fechado para el Clásico Tardío) consistió en dos cuchillos y dos puntas de lanza de pedernal, dos pectorales pequeños (uno de caracol y otro de concha), una base de abanico manufacturada en hueso, una placa de piedra verde, una navajilla de obsidiana, cinco agujas de hueso, una orejera de concha, y una piedra labrada con la representación del cero.

El entierro 2(2-M)-1(Foto 13) se localizó en el costado este de la banqueta exterior de la crujía 2-M, en el interior de un nicho estucado. Se trata de un contexto secundario correspondiente a un individuo depositado en posición no discernible, y consistente en huesos largos (una tibia, un fémur y un peroné) colocados entre varios tiestos pertenecientes a una misma vasija cerámica. Las ofrendas –también revueltas entre los tiestos y sin orden alguno- consistieron en 3 pendientes de caracol, 1 pendiente de columela desgastada hasta el nácar y en estilo del Pacífico (*Vid.*

[7] Se trata de un entierro secundario múltiple, posiblemente de dos individuos en posición extendida y con orientación E-W. Por desgracia, los resos óseos se recuperaron en un estado deleznable, por lo que el análisis óseo para determinar sexo y edad de los individuos es prácticamente imposible.

supra Concha y Caracol), 2 pendientes de concha nácar con orificios para incrustar cuentas cilíndricas de resina, 2 cuentas de resina (copal o ámbar) con fragmentos de concha nácar encapsulada, 3 malacates (2 líticos y 1 de cerámica), 3 lascas de pedernal, 1 lasca de obsidiana, 3 agujas de hueso, y 3 huesos de animal (uno de ellos con una incisión). Los tiestos cerámicos asociados pertenecen a la vajilla Pizarra, por lo que podemos proponer una cronología de Clásico Tardío para este entierro.

Estos dos contextos funerarios son de gran interés debido a que el contenido de sus ofrendas, sumamente relacionadas con la práctica del autosacrificio. Materiales como la concha, los perforadores o punzones de cualquier material, la obsidiana, los restos óseos animales, el copal, e inclusive otros elementos como artefactos de cerámica (figurillas y en ocasiones malacates), constituyen los elementos que integran las ofrendas denominadas cachés, las cuales constituyen el vestigio material de rituales de autosacrificio destinados al conjuro de entidades ancestrales y/o divinas[8] (Barrales 2000: 5-6, 7-10).

Esta relación con el autosacrificio, o más específicamente con el culto ancestral, es aún más evidente si tomamos en cuenta la ubicación espacial de ambos entierros, asociados al friso de estuco modelado de la fachada norte de la Crujía 2-A del "Palacio de los Estucos", cuya temática alusiva precisamente a dicho culto ha sido identificada en fechas recientes (Voss, Kremer y Barrales 2001; Quintal y Barrales 2001b).

De hecho, uno de los motivos recurrentes en el friso es una ofrenda colocada entre los marcos individuales de los personajes representados, la cual ha sido identificada como el bulto denominado *ikatz* por los Mayas del Clásico, y que casi con toda certeza se corresponde con las ofrendas tipo caché[9].

De esta forma, los entierros del "Palacio de los Estucos" no sólo definen un espacio utilizado por miembros de la élite, sino que además identifican dicho espacio (Crujía 2-A y Crujía 2-M) como un sitio dedicado al culto ancestral y divino por medio de rituales de autosacrificio (Figura 4, área 4). Como evidencia adicional de esta interpretación, en los muros norte y este de la Cujía 2-M se ha registrado la presencia de al menos 10 graffitis con escenas diversas (jugadores de pelota, palanquines, rostros de perfil, etc.). Estos ejemplos de "arte menor" han sido a menudo relacionados con las visiones resultantes de los rituales de autosacrificio e intoxicación ritual.

Finalmente, los dos entierros recuperados hasta ahora en la Estructura 1A son de carácter más modesto, pero aún así se distinguen de los correspondientes al área habitacional del sitio en que sus ofrendas asociadas tienden a ser más suntuarias. El entierro 1A-1(primario directo en posición lateral derecho flexionado) presenta restos cerámicos, líticos y de madera; mientras que el entierro 1A-2, secundario directo consistente en tan sólo restos de las extremidades inferiores, se halló asociado a un plato casi completo del tipo Infierno Negro, fechado para el Clásico Temprano.

JERARQUÍA Y FUNCIÓN EN LA ESTRUCTURA 2.

Los datos hasta ahora presentados sugieren que durante el Clásico Temprano (300 a 600 d. C., Horizonte cerámico Cochuah) la Estructura 2 constituyó un complejo polifuncional empleado por la élite para fines diversos (Fotos 20-23), y dentro del cual existió una clara división de espacios, regida por el tipo de actividad desempeñada en ellos.

En primer término, se detectó una operación de reducción lítica (pedernal) en el espacio comprendido entre las crujías 2-L y 2-K, directamente frente a la escalinata de acceso al costado oeste del basamento.

Asimismo, en el interior de la Crujía 2-B se encontró evidencia de una operación menor de reducción lítica, acompañada de talla de concha y caracol, asociada a un área destinada a la quema de materiales óseos y malacológicos[10].

Finalmente, se identificó un área de actividad ritual (culto divino y ancestral) centrada en la Crujía 2-A y la Crujía 2-M.

---

[8] De hecho, tenemos la fuerte sospecha de que el entierro 2(2-M)-1 se trata más bien de un caché fragmentado, en el que los tiestos recuperados (correspondientes a una sola vasija) formaban el contenedor cerámico típico de estos depósitos rituales (Barrales 2000: 3-4, 5, 8).

[9] Virginia Miller (comunicación personal 2001) ha llamado nuestra atención sobre la semajanza entre este elemento y la sílaba pu descifrada por David Stuart, que en determinados casos parece representar el nombre maya de Teotihuacan. Aunque aceptamos la lectura de Stuart, su aplicación en este contexto nos parece improbable, ya que la supuesta influencia teotihuacana en Acanceh ha sido rebatida por el dato arqueológico. Aún más, el friso en cuestión es enteramente Maya tanto en concepto como en composición: su estilo ecléctico sólo retoma ciertos *rasgos estilísticos*, insuficientes para argumentar una influencia efectiva por parte de dicha metrópolis (Quintal y Barrales 2001). Finalmente, creemos que la identificación de dicho elemento como un bulto de ofrenda encaja mucho mejor en la interpretación general del friso.

[10] El estuco se obtiene a partir de cal obtenida de la quema de piedras calizas o de concha; tal vez parte del desecho malacológico se destinaba a la producción de estuco.

No descartamos otras posibles funciones en otras áreas –y etapas cronológicas- de la Estructura 2, como por ejemplo un posible uso administrativo de la Crujía 2-F. Conforme los estudios avancen, posiblemente se llegue a conocer con mucho mayor detalle cómo fueron cambiando las funciones del Palacio a lo largo del tiempo.

CONCLUSIONES: COMERCIO, IDEOLOGÍA Y PODER EN ACANCEH, YUCATÁN.

La alta variabilidad ecológica del área Maya produjo desde épocas tempranas diversos "patrones de intercambio diferentes en tiempo y espacio, cracterizados por el flujo de bienes de una zona a otra que carecía de ellos o no los producía" (Brookmann 2000: 28).

Esta situación, a la larga, impulsó el intercambio entre sitios aqueológicos (Henderson 1986). Las Tierras Bajas del norte, por ejemplo, debieron producir algodón, miel, cera y sal; mientras que las Tierras Bajas del sur poseían pedernal de buena calidad, cacao, pieles y plumaje fino de aves diversas. Por otra parte, las Tierras Altas exportaban granito, obsidiana, jade y otros bienes culturales (Ibid.; Morley 1983).

Acanceh, por su parte, fue uno de los asentamientos prehispánicos más importantes del norte de Yucatán, y como tal desde tiempos muy tempranos hizo uso de complejas redes de intercambio a fin de obtener una serie de productos suntuarios o de difícil acceso. Por ejemplo, obtuvo pedernal de Xkichmook, en el Puuc, y de Colha, en Belice; la obsidiana también llegó desde un total de seis yacimientos –la mayoría en la Cuenca de México y sólo dos en el Area Maya-, y aparentemente gozó de una distribución controlada según su procedencia. También tenemos conocimiento de que, a partir del Clásico Tardío, se estableció cierta relación con la región de Tabasco, evidenciada por la presencia en Acanceh de cerámicas gris, naranja fina, *Plumbate* y otros (Fotos 14-19)[11].

Para las élites Mayas, el intercambio representaba mucho más que un simple medio de obtener productos no disponibes en su entorno geográfico. Freidel (1983) ha sugerido que las élites monopolizaron el intercambio a larga distancia como un vehículo de permanencia y reproducción como clase a partir de la redistribución de bienes, mientras que otros investigadores opinan que la importancia del comercio para las élites consistía exclusivamente en proporcionarles productos suntuarios que les diesen prestigio. En cualquiera de los casos, y como mencionamos anteriormente, a lo largo del siglo VI los bienes suntuarios portátiles, creados por y para la élite, se conviertieron en importantes marcadores de jerarquía económica y social.

En otras palabras, al fabricar estos objetos para su propio uso, la élite reforzaba su identidad social y se distinguía del grueso de la población. De manera paralela, al pintar o grabar en ellos imágenes, diseños y conceptos propios de su idología, estos materiales –ya de por sí aditivos de prestigio-, se convertían en un medio de re-crear las acciones progenitoras de los dioses Creadores.

De esta forma, los objetos suntuarios no sólo enfatizaban el carácter económicamente superior de la clase dirigente, sino que al mismo tiempo comunicaban la naturaleza divina y sobrenatural del *ajaw* y sus familiares, legitimando así su control sobre las masas.

APENDICE A. Relación de lascas de pedernal recuperadas en la Estructura 2 durante la temporada 1999, así como su localización dentro de la cuadrícula establecida.

Lascas Primarias.

Elemento	Localización
1906.1	4-F
1906.10	4-F
1906.15	4-F
1906.3	4-F
1906.6	4-F
1911.5	6-C
1914.49	3-I
1926.3	4-K
1940.1	7-O
1940.15	7-O
1954.8	2-R
1968.1	7-T

[11] Es interesante notar cómo el comercio con esta región se mantuvo estable a lo largo del tiempo, ya que la vajilla gris fino data del Complejo Motul (600-800 d.C.), mientras que la naranja fina y el Plumbate están fechados para los complejos Cehpech y Sotuta (800-1000 y 1000-1200 d.C., respectivamente). Dicha relación comercial se ve reforzada por materiales procedentes de Campeche, como por ejemplo materiales de los grupos Saxche, Juleki y Chimbote del Complejo Bejuco (600-800 d.C.). De hecho, los últimos análisis cerámicos realizados en el sitio muestran una compleja red de producción e intercambio cerámico desde tiempos aún más tempranos.

1975.13		2-M	
1975.18		2-M	
1975.7		2-M	
2000.1			
2047.1			
		Total: 17 lascas	

Lascas Secundarias.

Elemento	Localización	Elemento	Localización
1070.3		1954.5	2-R
1859.4		1954.6	2-R
1905.2	4-G	1954.7	2-R
1906.1	4-F	1954.9	2-R
1906.11	4-F	1958.1	7-Q
1910.1	6-D	1959.1	6-S
1911.10	6-C	1961.1	3-S
1912.5	3-M	1961.3	3-S
1914.25	3-I	1962.8	-1-Q
1914.9	3-I	1970.10	-1-M
1916.16	6-F	1970.15	-1-M
1916.18	6-F	1970.16	-1-M
1916.8	6-F	1974.11	3-O
1917.24	6-E	1974.12	3-O
1921.1	-2-B	1974.3	3-O
1922.2	4-N	1975.15	2-M
1925.11	3-K	1978.1	3-N
1928.7	3-P	1978.11	3-N
1929.2	2-L	1978.6	3-N
1930.3	-1-B	1987.1	8-Q
1930.6	-1-B	1990.3	-1-A
1932.10	4-D	1991.3	3-V
1936.7	5-P	2013.1	5-Q
1939.13	2-N	2036.5	
1940.1	7-O	2036.6	
1940.3	7-O	2041.1	
1950.7	6-R	5000.8	
			Total: 54 lascas

Lascas Terciarias.

Elemento	Localización	Elemento	Localización	Elemento	Localización
1005.1		1917.20	6-E	1953.8	1-Q
1047.3		1917.21	6-E	1954.1	2-R
1047.5		1917.22	6-E	1954.11	2-R
1774.10		1917.3	6-E	1954.11	2-R
1814.31		1917.5	6-E	1954.13	2-R
1876.1		1917.8	6-E	1954.14	2-R
1882.2		1917.9	6-E	1954.2	2-R
1882.3		1918.1	5-N	1954.4	2-R
1882.4		1918.2	5-N	1954.4	2-R
1892.1	2-G	1918.4	5-N	1954.5	2-R
1897.1	3-F	1919.28	2-H	1954.8	2-R
1897.2	3-F	1919.36	2-H	1956.1	5-S
1897.3	3-F	1921.1	-2-B	1956.2	5-S
1898.1		1921.3	-2-B	1957.7	6-Q
1898.2		1922.3	4-N	1958.2	7-Q
1901.1	2-C	1922.4	4-N	1959.2	6-S
1903.10	1-I	1923.1	2-P	1962.11	-1-Q
1903.11	1-I	1923.3	2-P	1962.13	-1-Q
1903.2	1-I	1923.5	2-P	1962.14	-1-Q
1903.4	1-I	1923.5	2-P	1962.16	-1-Q
1903.5	1-I	1923.7	2-P	1962.19	-1-Q
1903.8	1-I	1923.9	2-P	1962.21	-1-Q
1903.9	1-I	1924.2	5-O	1962.22	-1-Q
1904.1	3-J	1925.10	3-K	1962.24	-1-Q
1904.2	3-J	1925.2	3-K	1962.5	-1-Q

1905.1	4-G	1925.3	3-K	1964.1	1-M
1905.10	4-G	1925.4	3-K	1965.1	3-T
1905.12	4-G	1925.5	3-K	1970.13	-1-M
1905.14	4-G	1925.6	3-K	1970.14	-1-M
1905.15	4-G	1925.7	3-K	1970.17	-1-M
1905.17	4-G	1925.8	3-K	1970.18	-1-M
1905.4	4-G	1925.9	3-K	1970.19	-1-M
1905.5	4-G	1926.1	4-K	1970.20	-1-M
1905.6	4-G	1926.2	4-K	1970.9	-1-M
1905.7	4-G	1926.2	4-K	1972.1	7-P
1905.8	4-G	1926.4	4-K	1972.2	7-P
1905.9	4-G	1927.1	3-L	1974.1	3-O
1906.1	4-F	1927.2	3-L	1974.14	3-O
1906.12	4-F	1928.1	3-P	1974.38	3-O
1906.13	4-F	1928.4	3-P	1974.4	3-O
1906.14	4-F	1928.5	3-P	1974.5	3-O
1906.16	4-F	1928.5	3-P	1974.6	3-O
1906.2	4-F	1928.6	3-P	1974.7	3-O
1906.3	4-F	1928.8	3-P	1975.10	2-M
1906.5	4-F	1929.1	2-L	1975.1	2-M
1906.8	4-F	1930.1	-1-B	1975.11	2-M
1906.9	4-F	1930.2	-1-B	1975.12	2-M
1907.1	5-C	1930.7	-1-B	1975.16	2-M
1907.2	5-C	1930.8	-1-B	1975.2	2-M
1909.10	4-J	1931.1	4-P·	1975.3	2-M
1911.11	6-C	1931.2	4-P	1975.4	2-M
1911.12	6-C	1932.1	4-D	1975.5	2-M
1911.3	6-C	1932.11	4-D	1975.6	2-M
1911.6	6-C	1932.2	4-D	1975.7	2-M
1911.7	6-C	1932.3	4-D	1975.8	2-M
1911.8	6-C	1932.4	4-D	1975.9	2-M
1912.1	3-H	1932.5	4-D	1977.1	2-O
1912.1	3-H	1932.6	4-D	1977.2	2-O
1912.10	3-H	1932.7	4-D	1977.3	2-O
1912.11	3-H	1932.8	4-D	1978.4	3-N
1912.12	3-H	1932.9	4-D	1978.7	3-N
1912.2	3-H	1933.1	1-B	1978.8	3-N
1912.3	3-H	1933.2	1-B	1978.9	3-N
1912.4	3-H	1933.3	1-B	1980.1	-1-N
1912.6	3-H	1933.4	1-B	1981.2	-2-N
1912.7	3-H	1933.6	1-B	1981.6	-2-N
1912.8	3-H	1933.7	1-B	1983.4	2-S
1912.9	3-H	1935.10	4-H	1984.1	3-M
1914.11	3-I	1935.5	4-H	1985.2	1-L
1914.12	3-I	1935.5	4-H	1985.3	1-L
1914.13	3-I	1935.6	4-H	1985.4	1-L
1914.14	3-I	1935.7	4-H	1985.5	1-L
1914.15	3-I	1935.9	4-H	1990.1	-1-A
1914.16	3-I	1936.10	5-P	1990.4	-1-A
1914.17	3-I	1936.2	5-P	1990.5	-1-A
1914.18	3-I	1936.4	5-P	1991.2	3-V
1914.19	3-I	1936.6	5-P	1991.3	3-V
1914.2	3-I	1939.10	2-N	1992.1	1-A
1914.20	3-I	1939.1	2-N	1992.3	1-A
1914.21	3-I	1939.14	2-N	1992.4	1-A
1914.22	3-I	1939.15	2-N	1993.1	4-N
1914.24	3-I	1939.2	2-N	1993.2	4-N
1914.26	3-I	1939.3	2-N	1995.1	4-M
1914.29	3-I	1939.4	2-N	1995.2	4-M
1914.30	3-I	1939.4	2-N	1997.1	3-K
1914.3	3-I	1939.6	2-N	1997.1	3-K
1914.32	3-I	1939.7	2-N	1998.1	1-I
1914.34	3-I	1942.1	4-R	2000.2	
1914.35	3-I	1942.3	4-R	2006.1	9-O
1914.39	3-I	1942.5	4-R	2007.1	
1914.4	3-I	1945.1	5-H	2007.2	
1914.5	3-I	1945.2	5-H	2012.2	5-K y 5-J
1914.6	3-I	1946.1	6-N	2013.1	5-Q

1914.7	3-I	1946.2	6-N	2014.1	
1914.8	3-I	1946.3	6-N	2014.4	
1914.9	3-I	1946.5	6-N	2014.6	
1915.1	5-F	1946.6	6-N	2015.5	
1915.2	5-F	1947.2	5-Q	2016.5	
1915.3	5-F	1947.3	5-Q	2018.3	10-N
1915.4	5-F	1947.6	5-Q	2022.2	12-N
1916.11	6-F	1948.1	4-Q	2036.10	
1916.12	6-F	1950.1	6-R	2036.11	
1916.13	6-F	1950.2	6-R	2036.2	
1916.14	6-F	1950.4	6-R	2036.3	
1916.15	6-F	1950.5	6-R	2036.9	
1916.19	6-F	1950.5	6-R	2037.1	
1916.3	6-F	1950.6	6-R	2037.1	
1916.4	6-F	1950.8	6-R	2037.3	
1916.5	6-F	1951.2	3-Q	2037.5	
1916.6	6-F	1951.3	3-Q	2040.2	
1916.7	6-F	1951.4	3-Q	2045.1	
1916.9	6-F	1951.5	3-Q	2048.1	
1917.1	6-E	1951.6	3-Q	2048.3	
1917.11	6-E	1951.6	3-Q	2077.2	
1917.13	6-E	1951.8	3-Q	2212.2	
1917.14	6-E	1951.9	3-Q	Ilegible	
1917.15	6-E	1953.3	1-Q		
1917.16	6-E	1953.5	1-Q		
1917.19	6-E	1953.7	1-Q		
				Total:	354 lascas

BIBLIOGRAFÍA

Andrews IV, E. Wyllys

1965 Archaeology and Prehistory in the Northern Maya Lowlands: an Introduction, en: Gordon R. Willey (ed.) (Robert Wauchope, ed. gen.), *Handbook of Middle American Indians* 2, University of Texas, Austin: 288–330.

Aulie, H. Wilbur y Evelyn W. de Aulie

1978 Diccionario Ch'ol-Español, Español-Ch'ol, *Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas "Mariano Silva y Aceves"* 21, Instituto Lingüístico de Verano, México, D.F.

Barrales, Dehmian

1999 *Nuevas perspectivas sobre la posición y organización social de los escribas mayas durante el Clásico Tardío.* Ponencia presentada en la Tercera Mesa Redonda de Palenque, 27 de junio al 1 de julio de 1999, Palenque, Chiapas, México. En prensa.

2000 *Breves reflexiones en torno a las ofrendas denominadas cachés y su posible relación con los contextos funerarios.* Mecanoescrito inédito. Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, México.

n.d.a. *Glifos y cronología en Acanceh, Yucatán.* Mecanoescrito inédito.

Barrera Vásquez, Alfredo (ed.)

1980 *Diccionario Maya: Maya - Español, Español - Maya*, Cordemex, Mérida.

Berlin, Heinrich

1958 El Glifo "Emblema" en las Inscripciones Maya, en: *Journal de la Société des Américanistes*, n.s. 47, Paris: 111–119.

1961 El Glifo "Emblema" en las Inscripciones Mayas, en: *Antropología e Historia de Guatemala* XIII (2), Guatemala: 14–20.

Brainerd, George W.

1958 The Archaeological Ceramics of Yucatan. *Anthropological Records* 19. University of California, Berkley.

Breton, Adela

1908 Archaeology in Mexico, en: *Man* 17, London: 34–37.

Brookmann, Carlos

2000 *Tipología y análisis de la obsidiana de Yaxchilán, Chiapas.* Colección Científica, Serie Arqueología, INAH.

Códices Mayas

1985 *Los Códices Mayas*, edición conmemorativa X aniversario Universidad Autónoma de Chiapas, introduction y bibliografía por Thomas A. Lee, Jr., Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

Coe, Michael D.

1973 *The Maya Scribe and His World*, Grolier Club, New York.

1992 *Breaking the Maya Code*, Thames y Hudson, London. (También existe una traducción al español publicada en 1996)

Clark, John E.

1997 La fabricación de herramientas de piedra en Mesoamérica. *Arqueología Mexicana* (V) 27 : 42-51.

Fernández, Miguel Angel

1939 Exploraciones en Acanceh, en: *Actas del 27° Congreso Internacional de Americanistas*, tomo 2, México, D.F.: 249–253.

Freidel, David

1983 Political Systems in Lowland Yucatan: Dynamics and Structure in Maya Settlement. In: *Prehistoric Settlement Patterns. Essays in honor of Gordon G. Willey*, ed. by E. Z. Vogt and R. M. Leventhal, pp. 375-86. Albuquerque: University of New Mexico Press, and Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.

Freidel, D., Linda Schele y Joy Parker
1993 *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path.* William Morrow, New York.
Garza, S. y E. Kurjack
1981 *Atlas arqueológico del estado de Yucatán*, 2 Vols. Mérida: INAH.
Grube, Nikolai
1999 *Onomástica de los gobernantes mayas*, ponencia presentada durante la 3ra Mesa Redonda de Palenque, Tercera Epoca, 29 de junio – 2 de julio de 1999, Palenque, Chiapas, Mecanoescrito en poseción del autor.
2000 *Lectura e interpretación de las inscripciones en el norte de Yucatán*, ponencia presentada durante el II° Simposio Teoberto Maler – Arqueología del Norte de Yucatán", 4–8 de julio de 2000, Bonn, Alemania.
Grube, Nikolai y Werner Nahm
1994 A Census of Xibalba: A Complete Inventory of *Way* Characters on Maya Ceramics, en: Justin Kerr, *The Maya Vase Book* 4, Kerr Associates, New York: 686–715.
Henderson, John S.
1986 *The World of the Ancient Maya.* New York : Cornell University Press.
Holmes, William H.
1997 *El arte de la concha entre los antiguos americanos.* Colección Textos Básicos y Manuales, Serie Arqueología, INAH.
Houston, Stephen D.
1993 *Hieroglyphs and History at Dos Pilas : Dynastic Politics of the Classic Maya.* Austin : University of Texas Press.
Houston, Stephen D. (ed.)
1998 *Function and Meaning in Classic Maya Architecture.* Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D. C.
Houston, Stephen D., David Stuart y John Robertson
1998 Disharmony in Maya Hieroglyphic Writing: Linguistic Change and Continuity in Classic Society, en Andrés Ciudad Ruíz et al. (eds.), Anatomía de una civilización. Aproximaciones interdisciplinarias a la cultura Maya, *Publicaciones de la S.E.E.M.*, Número 4, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid: 275–296.
Inomata, Takeshi
1995 *Archaeological Investigations at the Fortified Center of Aguateca, El Petén, Guatemala : Implications for the Study of the Classic Maya Collapse.* Tesis doctoral inédita. Vanderbilt University.
Inomata, Takeshi y Stephen Houston (eds.)
2001 *Royal Courts of the Ancient Maya, Vol. I: Theory, Comparison and Synthesis*, ed. by T. Inomata and S. Houston. Westview Press.
Justeson, John S. y Lyle Campbell (eds.)
1984 Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing, *Institute for Mesoamerican Studies Publication* 9, State University of New York at Albany, Albany.
Kelley, David H.
1962 Fonetismo en la escritura Maya, en: *Estudios de Cultura Maya* II, México, D.F.: 277–317.
1968 Kakupacal and the Itzas, en: *Estudios de Cultura Maya* VII, México, D.F.: 255–268.
1976 *Deciphering the Maya Script*, University of Texas, Austin.
Kerr, Justin (ed.)
1989 *The Maya Vase Book* 1, Kerr Associates, New York.
1990 *The Maya Vase Book* 2, Kerr Associates, New York.
1992 *The Maya Vase Book* 3, Kerr Associates, New York.
1994 *The Maya Vase Book* 4, Kerr Associates, New York.
1997 *The Maya Vase Book* 5, Kerr Associates, New York.
Kremer, Jurgen y Fausto Uc Flores
1993 The Ritual Suicide of Maya Rulers, en: Martha Macri (ed.) (Merle Greene Robertson, gen. ed.), Proceedings of the Eighth Palenque Round Table, *Palenque Round Table Series* Vol. 10,. Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco: 79–91.
Landa, Diego de
1959 *Relacion de las Cosas de Yucatán*, introducción por Angel Maria Garibay Kintana, Porrúa, México, D.F.
Lounsbury, Floyd
1973 On the Derivation and Reading of the "Ben-Ich" Prefix, en: Elizabeth P. Benson (ed.), *Mesoamerican Writing Systems*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.: 99–143.
MacLeod, Barbara
1990 The God N/Step Set in the Primary Standard Sequence. In: *The Maya Vase Book Vol. 2*, ed. by J. Kerr, pp. 331-347. New York: Kerr Associates.
McAnany Patricia y Shannon Planck
2001 Perspectives on Actors, Gender Roles and Architecture at Classic Maya Courts and Households. En: *Royal Courts of the Ancient Maya, Vol. I: Theory, Comparison and Synthesis*, ed. by T. Inomata and S. Houston, pp. 84-129. Westview Press.
Maldonado C., Rubén, Alexander Voss y Angel G. Góngora S.
1999 *Kalom Uk'uw, señor de Dzibilchaltún*, ponencia presentada durante la 3ra Mesa Redonda de Palenque, Tercera Epoca, 30 de Junio 1999, Palenque, Chiapas, mecanoescrito en poseción de los autores.
Marquina, Ignacio
1951 Arquitectura prehispánica, *Memorias* No.1, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F. (1a edición)
1964 *Arquitectura prehispánica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México, D.F. (2a edición)
Martin, Simon
2001 Court and Realm: Architectural Signatures in the Classic Maya Southern Lowlands. En: *Royal Courts of the Ancient Maya, Vol. I: Theory, Comparison and Synthesis*, ed. by T. Inomata and S. Houston, pp. 168-194. Westview Press.

Miller, Virginia E.

1991 The Frieze of the Palace of the Stuccoes, Acanceh, Yucatan, Mexico, *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology* 31, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

Morley, Sylvanus G.

1983 *La civilización Maya*. México: FCE.

Nielsen, Jesper

1998 *Making the Man-made World Alive. Dedication Rituals of the Maya. A Survey of the Epigraphic, Iconographic, Archaeological, Ethnohistorical and Ethnographic Sources*. Tesis inédita. University of Copenhagen.

Peña Castillo, Agustín

1997 Una vasija en forma de calabaza, ejemplo de estética prehispánica en el Palacio Cantón, en: *Diario de Yucatán, Sección Imagen de la cultura y la sociedad*, Viernes 3 de Enero de 1997, Mérida: 1–2.

Quintal Suaste, Alicia Beatriz

1999 Los mascarones de Acanceh, en: *Arqueología Mexicana* Vol. VII, Número 37, México, D.F.: 14–17.

Quintal, Beatriz y Dehmian Barrales

2001a *Los bienes suntuarios portátiles como indicadores de jerarquía en Acanceh, Yucatán, México*. Ponencia presentada en el 5o Congreso Internacional de Mayistas en Xalapa, Ver., México, del 22 al 28 de julio de 2001.

2001b *Representaciones de entidades sobrenaturales en el friso del Palacio de los Estucos*. Ponencia presentada en el 1er Congreso Internacional de Cultura Maya en Mérida, Yuc., México, del 11 al 17 de marzo de 2001. En prensa.

2001c *Ciclos de Fuego: Análisis iconográfico de la Estructura 1 de Acanceh, Yucatán, México*. Ponencia presentada en el 1er Congreso Internacional de Cultura Maya en Mérida, Yuc., México, del 11 al 17 de marzo de 2001. En prensa.

Quintal, Beatriz y Luis Pantoja

2000 Los mascarones de Acanceh, rostros de dualidad. En: *Los investigadores de la Cultura Maya*, Tomo 8. Universidad Autónoma de Campeche.

Reents-Budet, Dorie

1994 *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*, Duke University y Duke University Museum of Arts, Durham.

1998 Elite Maya Pottery and Artisans as Social Indicators. En: *Craft and Social Identity*, ed. by C. Costin y R. Wright. Archaeological Papers of the American Anthropological Association No. 8, pp. 71-89. Washington, DC: American Anthropological Association.

2001 Classic Maya Concepts of the Royal Court: an Analysis of Renderings on Pictorial Ceramics. En: *Royal Courts of the Ancient Maya, Vol. I: Theory, Comparison and Synthesis*, ed. by T. Inomata and S. Houston, pp. 195-236. Westview Press.

Research Reports on Ancient Maya Writing

1985ss. Center for Maya Research, Washington, D.C.

Ridinger, Mary L.

1997 El jade. *Arqueología Mexicana* (V) 27: 52-59.

Robicsek, Francis y Donald M. Hales

1981 *The Maya Book of the Dead: The Ceramic Codex*. University of Virginia Art Museum, Charlottesville.

Schele, Linda

1982 *Maya Glyphs. The Verbs*, University of Texas, Austin.

1991ss. *Workbook for the Maya Hieroglyphic Workshop at Texas*, University of Texas, Austin.

1991ss. *The Proceedings of the Maya Hieroglyphic Workshops*, University of Texas, Austin.

1998 The Iconography of Maya Architectural Façade during the Late Classic Period, en: *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, ed. por S. Houston, pp. 479-517. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D. C.

Schele, Linda y M. Looper

1996 *Notebook for te XXth Maya Hieroglyphic Forum at Texas*. Austin: University of Texas.

Schele, Linda y Mary E. Miller

1986 *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*. Geoge Braziller, Inc., New York in association with the Kimbell Art Museum, Forth Worth.

Schele, Linda y David Freidel

1990 *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. William Morrow & Co., Inc., New York.

Seler, Eduard

1911 Die Stuckfassade von Acanceh in Yucatan, en: *Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften* XLVII, Berlin: 1011–1025.

1961 [1915] Die Stuckfassade von Acanceh in Yucatan, en: *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, tomo V: 389–404, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz.

Smailus, Ortwin

1989 Gramática del Maya Yucateco Colonial, *Wayasbah Publication* 9, Wayasbah, Hamburgo.

Stuart, David

1988 The Río Azul cacao pot, en *Antiquity* 62 (234), Oxford: 153–157.

1989 Hieroglyphs on Maya Vessels, en: Justin Kerr (ed.), *The Maya Vase Book* 1, Kerr Associates, New York: 149–160.

Stuart, George

1975 The Maya: Riddle of the Glyphs, en: *National Geographic Magazine* 148, No. 6, Washington, D.C.: 768–791.

Spinden, Herbert J.

1975 [1913] *A Study of Maya Art. Its Subject Matter and Historical Development*. Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, VI. Cambridge. Dover Publications, Inc., New York.

Taube, Karl Andreas

1992 The Mayor Gods of Ancient Yucatan, *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology* 32, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

1998 The Jade Hearth: Centrality, Rulership and the Classic Maya Temple. En: *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, ed. by S. Houston. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., pp. 427- 477.

Tedlock, Dennis
1996 *Popol Vuh: The Definite Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*. New York: Simon and Schuster.

Thompson, John Eric S.
1962 A Catalog of Maya Hieroglyphs, *Civilization of the American Indian Series* 62, University of Oklahoma, Norman.
1971 Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction, *Civilization of the American Indian Series* 56, University of Oklahoma, Norman. (3a. edición; 1a. edición en 1950 como *Carnegie Institution Washington Publication* 589)
1982 *Historia y Religión de los Mayas*. México: Siglo XXI.

Von Winning, Hasso
1985 Two Maya Monuments in Yucatan. The Palace of the Stuccoes at Acanceh and the Temple of the Owls at Chichen Itza, *Southwest Museum Publication* XII, Southwest Museum, Highland Park, Calif.

Ulrich, Matthew y Rosemary Dixon de Ulrich
1976 *Diccionario Maya Mopán - Español, Español - Maya Mopán*, Instituto Lingüistico de Verano, Guatemala.

Voss, Alexander y H. Juergen Kremer
1998 La estela de Tabi: un monumento a la caceria, en: *Mexicon* XX (5), Moeckmuehl: 82-87.

Voss, A., H. J. Kremer y D. Barrales
2001 *Estudio epigráfico sobre las inscripciones jeroglíficas y estudio iconográfico de la fachada del Palacio de los Estucos de Acanceh, Yucatán, México*. Mecanoescrito inédito.

Webster, David
2001 Spatial Dimensions of Maya Courtly Life: Problems and Issues. En: *Royal Courts of the Ancient Maya, Vol. I: Theory, Comparison and Synthesis*, ed. by T. Inomata and S. Houston, pp. 130-167. Westview Press.

Zimmermann, Guenter
1956 Die Hieroglyphen der Maya-Handschriften, *Universitaet Hamburg - Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde* 62, Cram de Gruyter, Hamburg.



Foto 1. Algunos ejemplos de la colección de obsidiana de Acanceh, Yucatán.

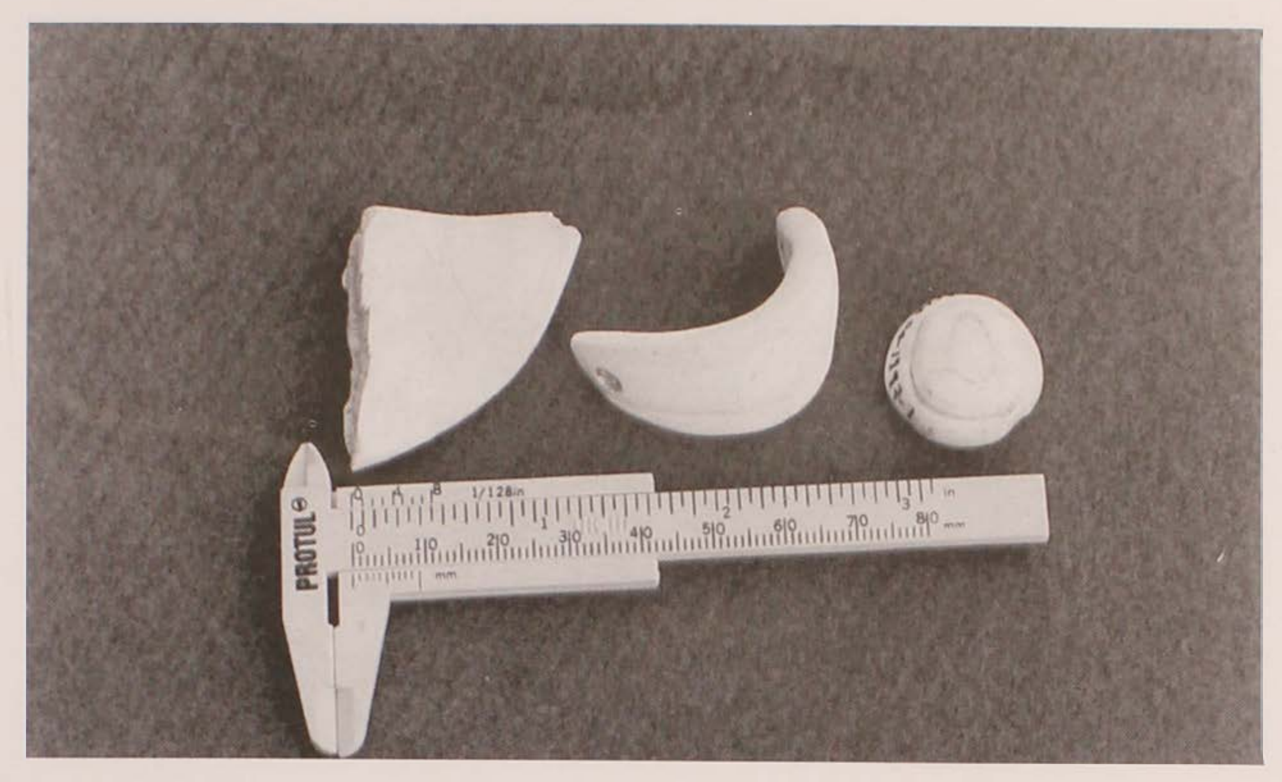


Foto 10. Algunos artefactos de caracol inciso o esgrafiados. Estructura 2 de Acanceh.

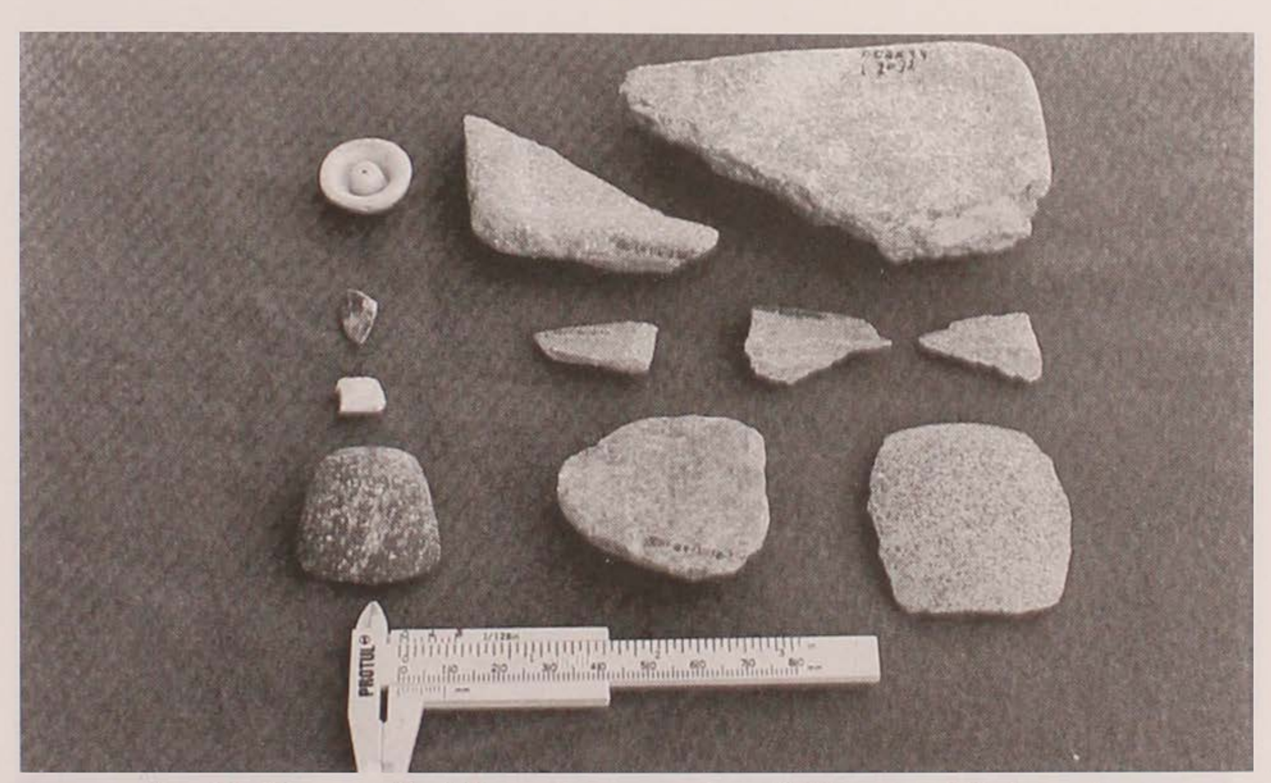


Foto 11. Elementos de piedra verde recuperados en la Estructura 2 de Acanceh.



Foto 4. Ejemplos de herramientas de pedernal hallados en la Estructura 2 de Acanceh.



Foto 5. "Clopping tools" y alijadores de pedernal, así como un pulidor de piedra pómez, todos ellos procedentes de la Estructura 2 de Acanceh.



Foto 6. Algunos de los desechos de talla malacológicos procedentes de la Estructura 2 de Acenceh. Nótese los cortes rectos y los desgastes de algunos de los bordes.



Foto 7. Muestras de artefactos de concha y caracol procedentes de la Estructura 2 de Acanceh. Nótese los recortes en algunas piezas, así como el desgaste parcial de uno de los pendientes.

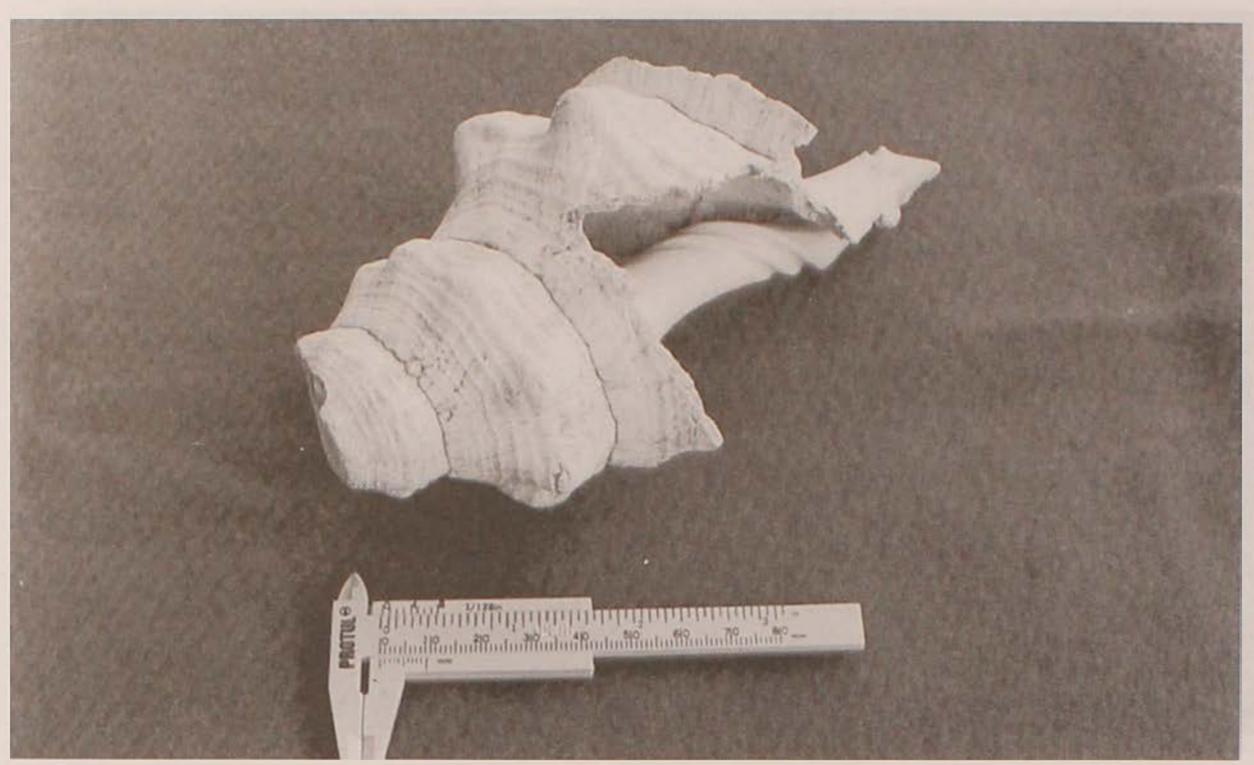


Foto 8. Una de las trompetas de caracol posteriormente recortadas para obtener materia prima para piezas nuevas. Estructura 2 de Acanceh.

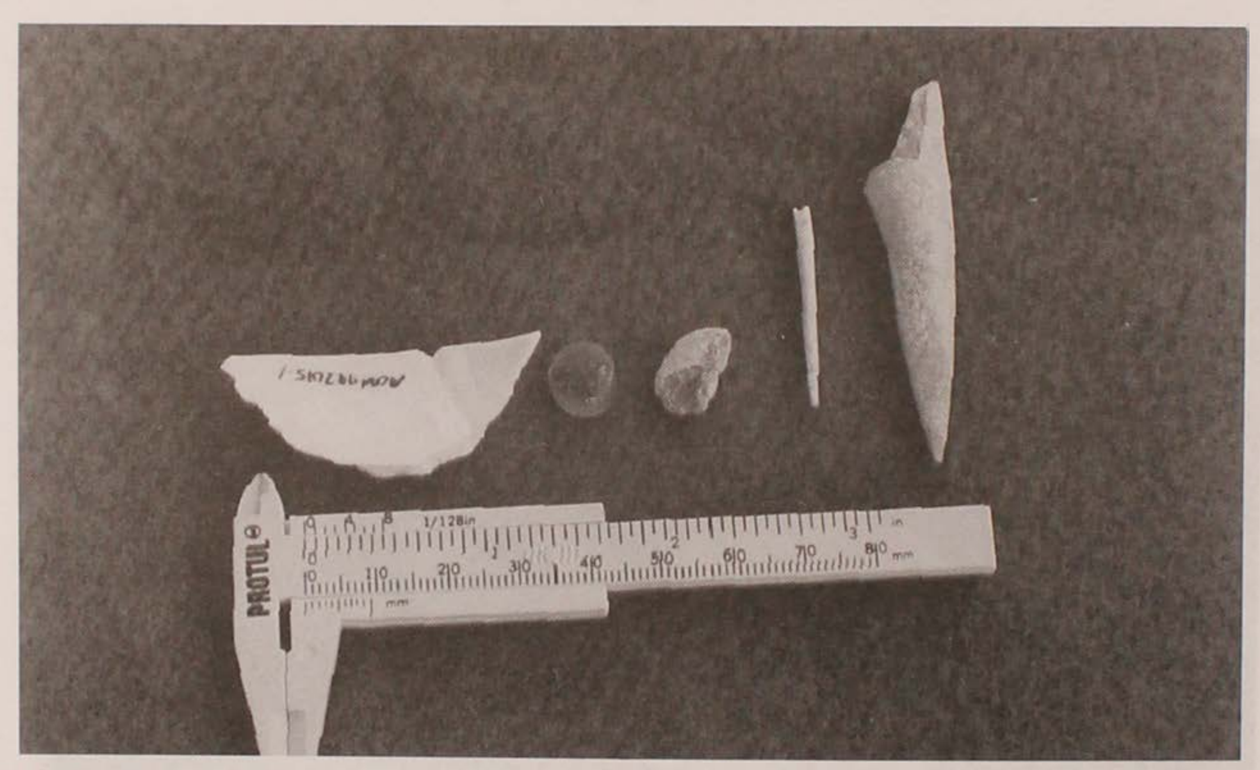


Foto 9. Algunos artefactos especiales recuperados en la Estructura 2 de Acanceh; mientras que el nódulo de resina con encapsulamiento de concha nácar y la porción de pigmento azul sea de producción forzosamente artificial, los fragmentos de concha y hueso presentan huellas de uso (desgaste) de algunas de sus partes. Por otra parte la aguja de hueso guarda proporciones de uso más bien doméstico, en comparación con las recuperadas en los entierros 2(2-A)-1 y 2(2-M)-1, cuyo uso debió ser ritual (cfr. Fotos 13 y 23)

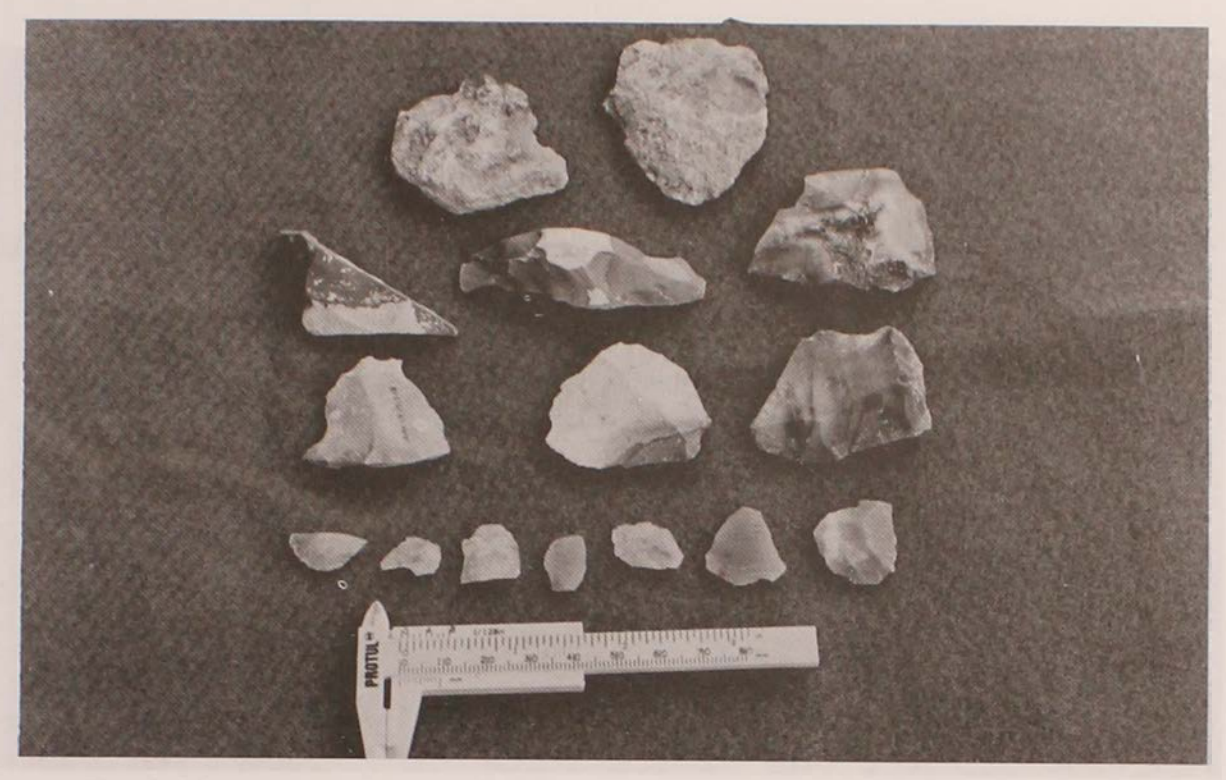


Foto 2. Muestra de clases de pedernal tipo primarios, secundarios, terciarios y microlitos recuperados en la estructura 2 de Acanceh.



Foto 3. Algunas puntas de proyectil procedentes de la Estructura 2 de Acancen.

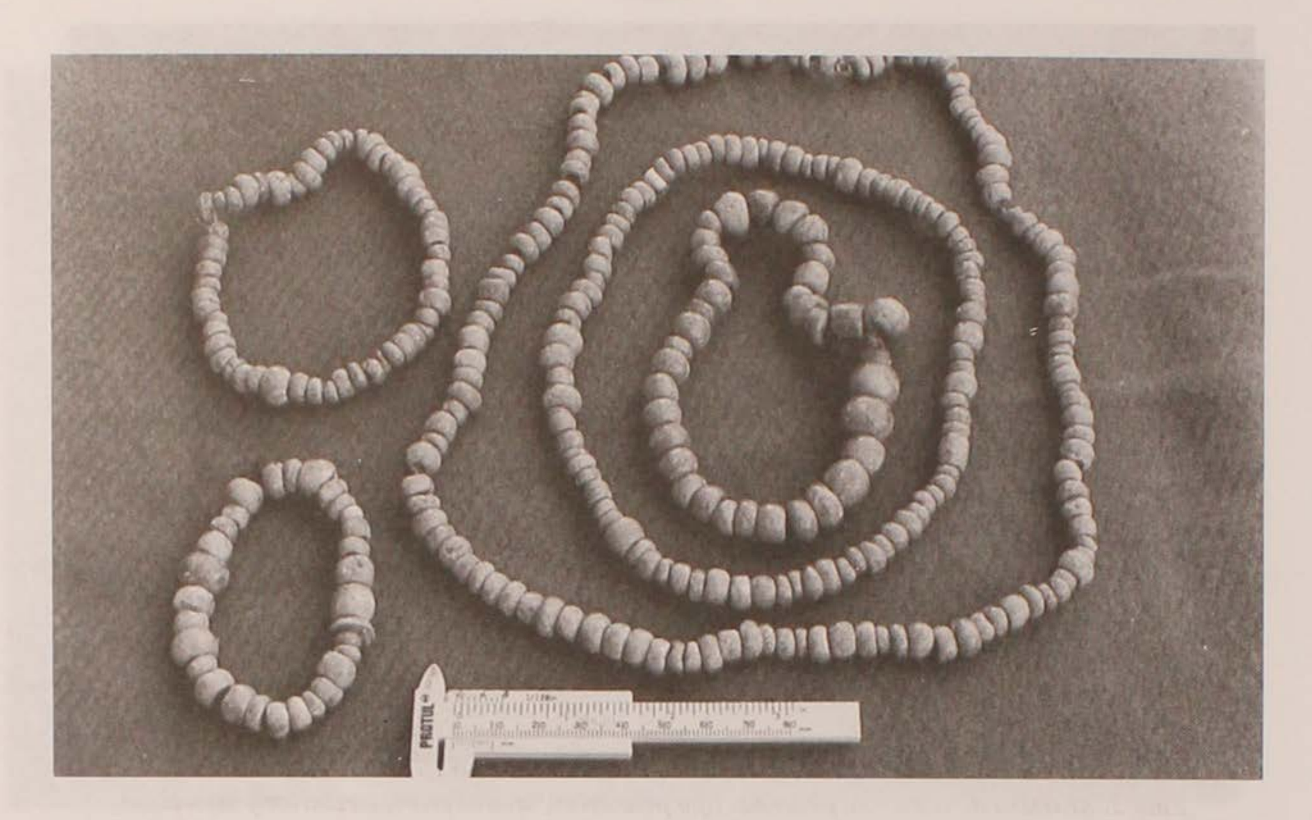


Foto 12. Collares de cuentas de piedra verde recuperados en el entierro 1-1, de la Estructura 1 de Acanceh.

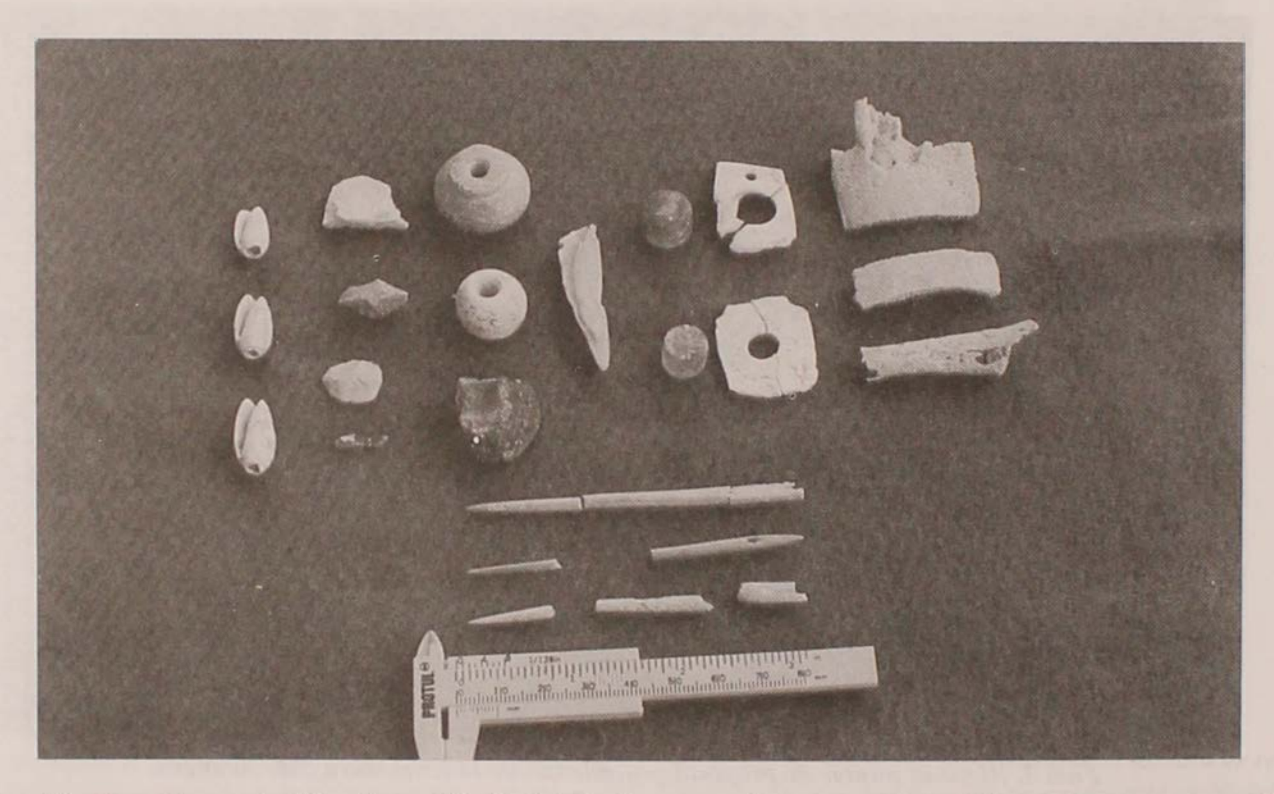


Foto 13. Ajuar funerario del entierro 2(2-M)-1 de la Estructura 2 de Acanceh. Posiblemente se trata en realidad de una ofrenda tipo caché.



Foto 14. Ejemplos de cerámica naranja fina recuperados en Acanceh, y los cuales denotan contactos comerciales con la región del Golfo (Tabasco), otros ejemplos de tiestos gris fino y plumbate indican continuidad en dichos lazos comerciales desde 600 hasta 1000-1200 d.C.



Foto 15. Fragmento cerámico estilo Chocholá, con restos de una secuencia primaria estándar; este tipo de vasijas son muy comunes en Campeche, así como en otros sitios del norte de Yucatán, y eran un bien suntuario de gran prestigio para su poseedor. Estructura 2, Acanceh.

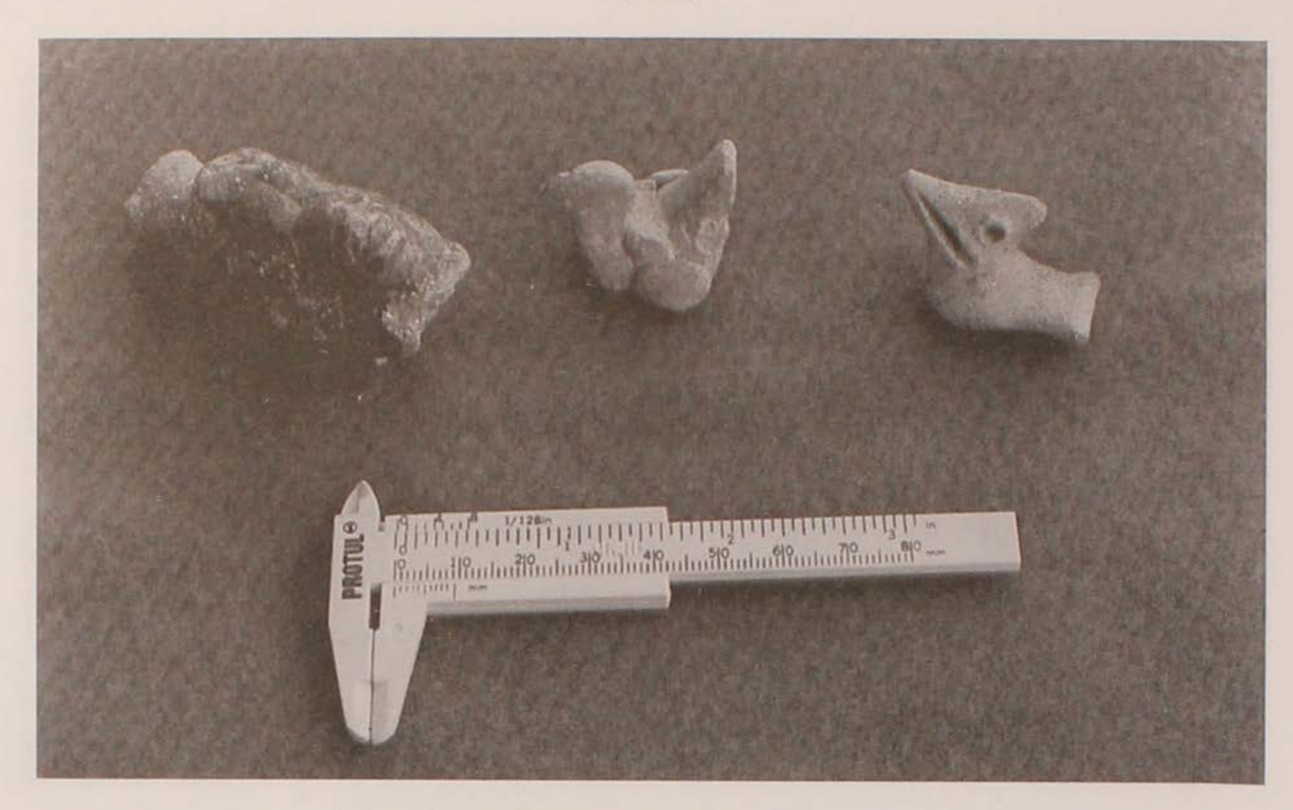


Foto 16. Silbatos cerámicos recuperados en la Estructura 2 de Acanceh.

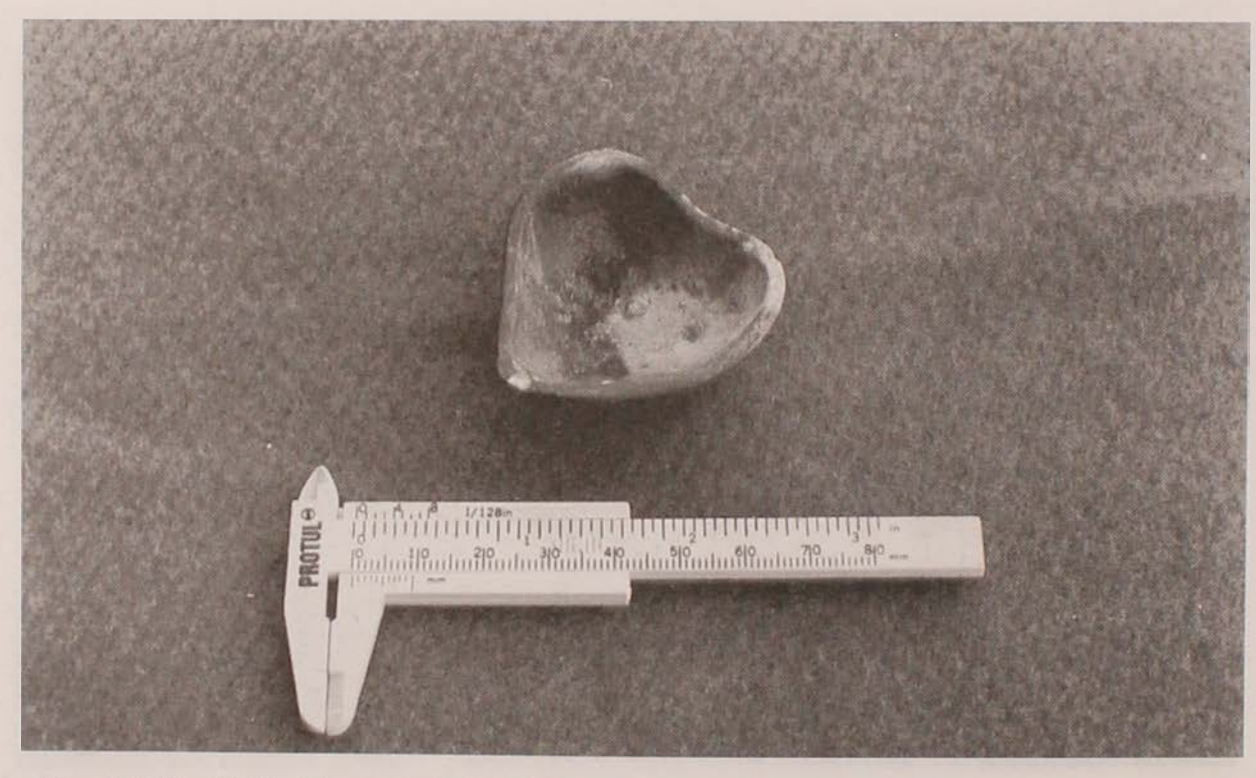


Foto 17, 18 y 19. Recipiente cerámico miniatura, con restos de resina quemada pegada a su cuerpo. Estructura 2 de Acanceh.



Foto 18.



Foto 19. Recipiente cerámico miniatura, con restos de resina quemada pegada a su cuerpo. Estructura 2 de Acanceh.

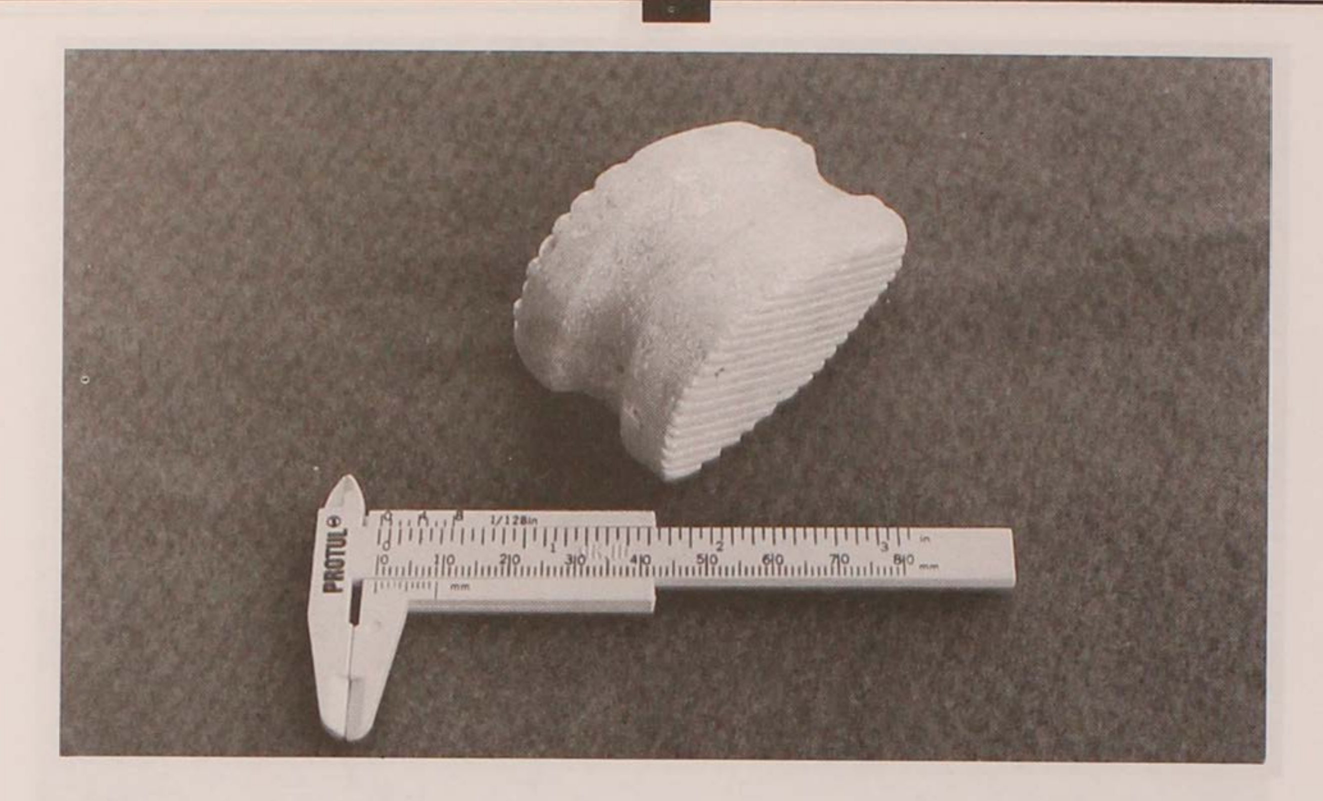


Foto 20. Uno de los muchos machacadores de piedra caliza recuperados en la Estructura 2 de Acanceh, una de las principales funciones era la de elaborar papel amate (empleado por los escribas y como parte de ofrendas y parafernalia ritual).

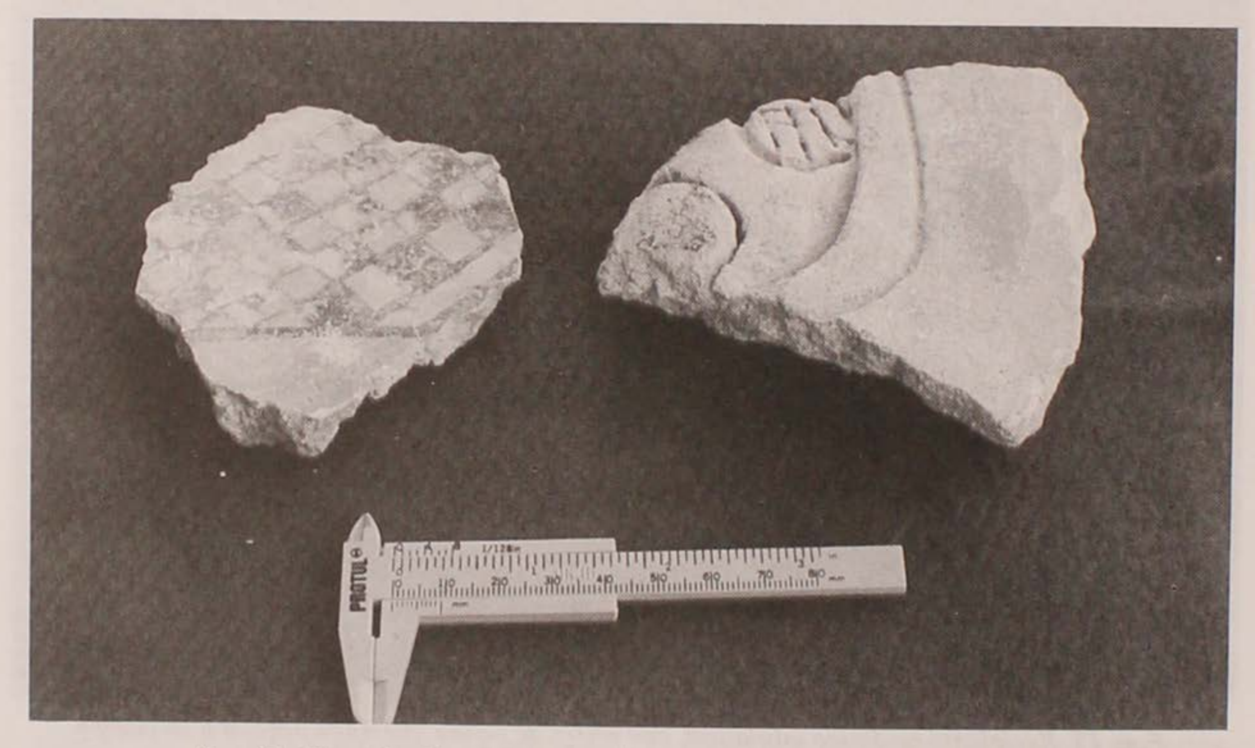


Foto 21. Ejemplos de estuco modelado y pintado, estructura 2 de Acanceh.

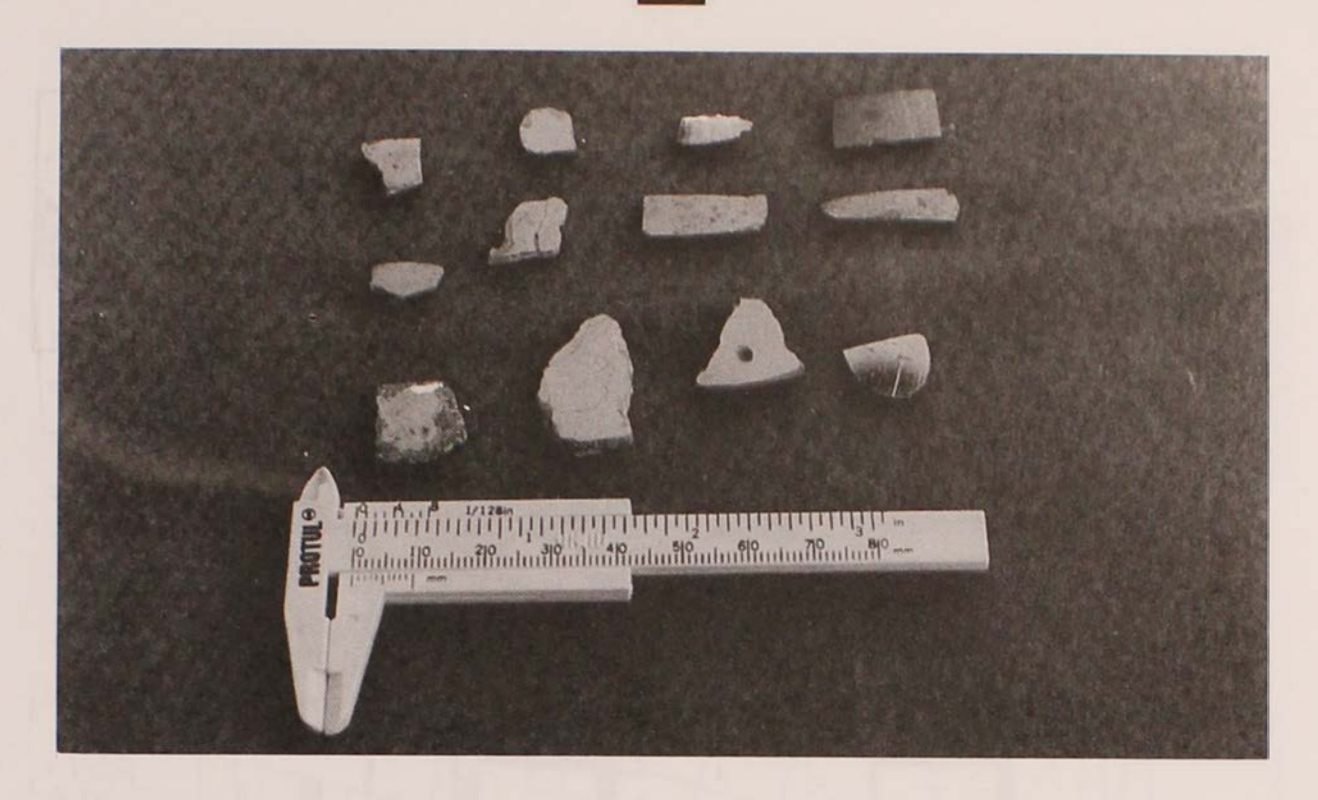


Foto 22. Algunos de los fragmentos de pirita especular pulida recuperados en el entierro 1-1, asociados A los collares de piedra verde. Tal vez se trate de aplicaciones de algún tocado o atuendo ritual. Estructura 1 de Acanceh.

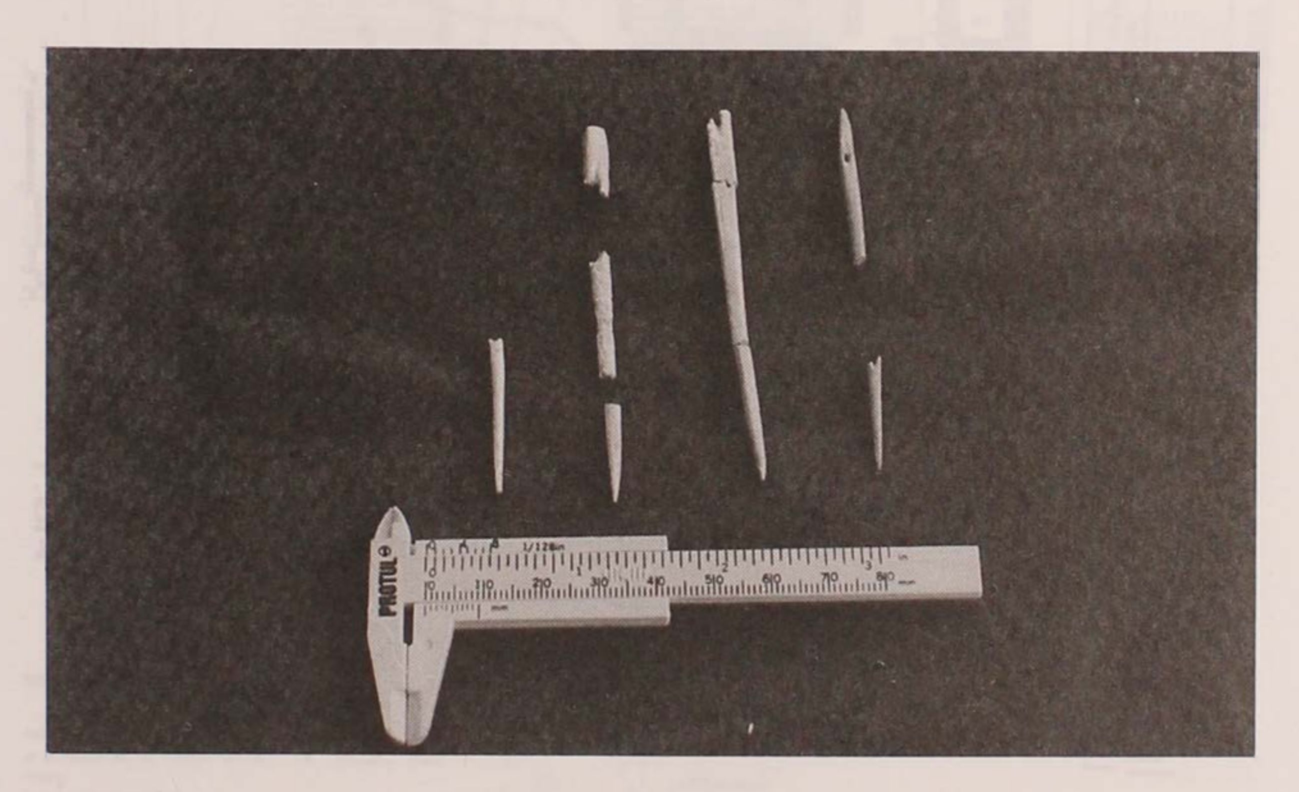


Foto 23. Comparación entre los tamaños de la aguja de hueso recuperada en el cuadro L-2 de la Estructura 2 de Acanceh (izquierda), de posible uso doméstico para la elaboración de textiles; y las procedentes del entierro 2(2-M)-1, muy posiblemente empleados para sangrías en rituales de conjunto de ancestros, deidades y entidades sobrenaturales.

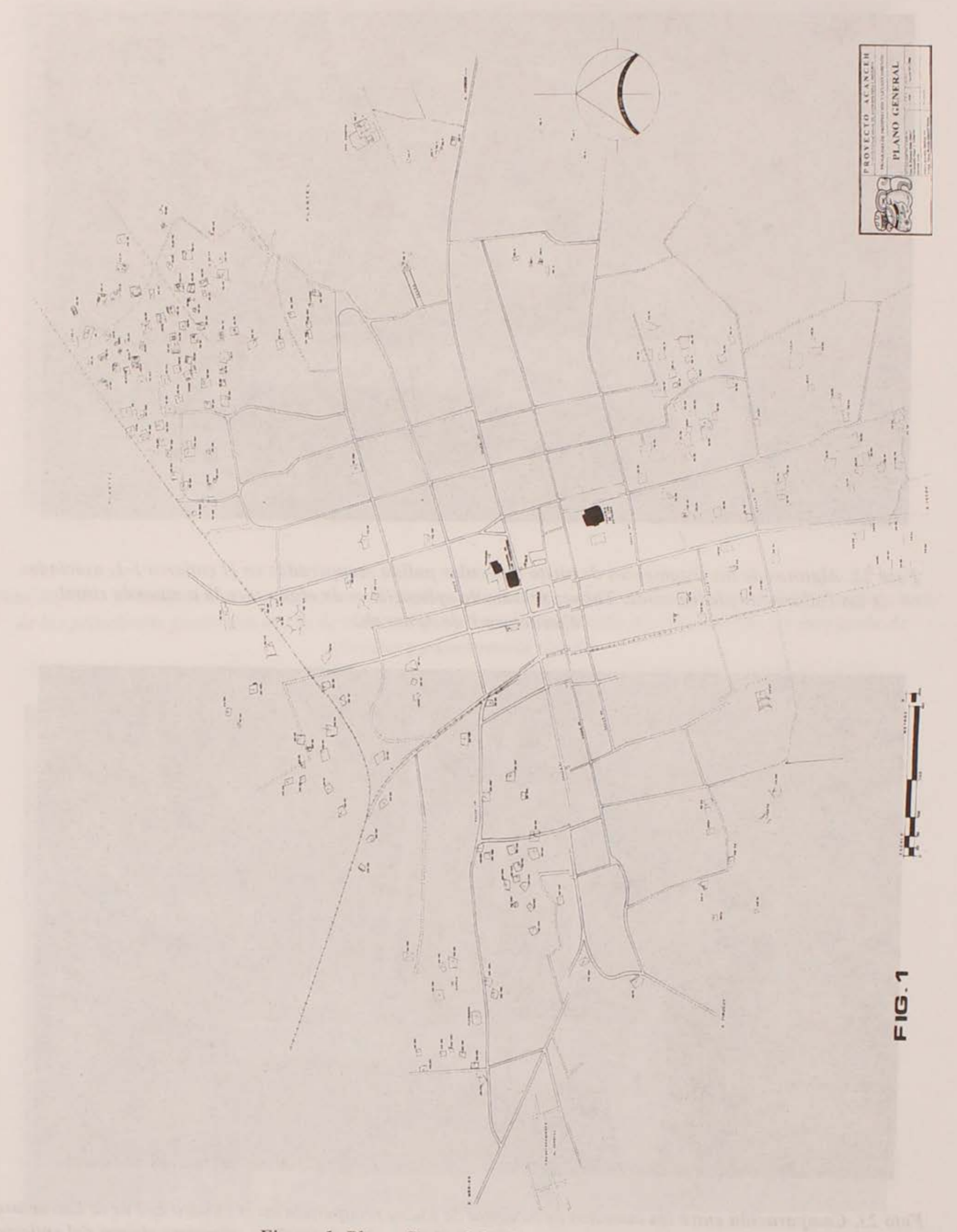


Figura 1. Plano General del Proyecto Acanceh.

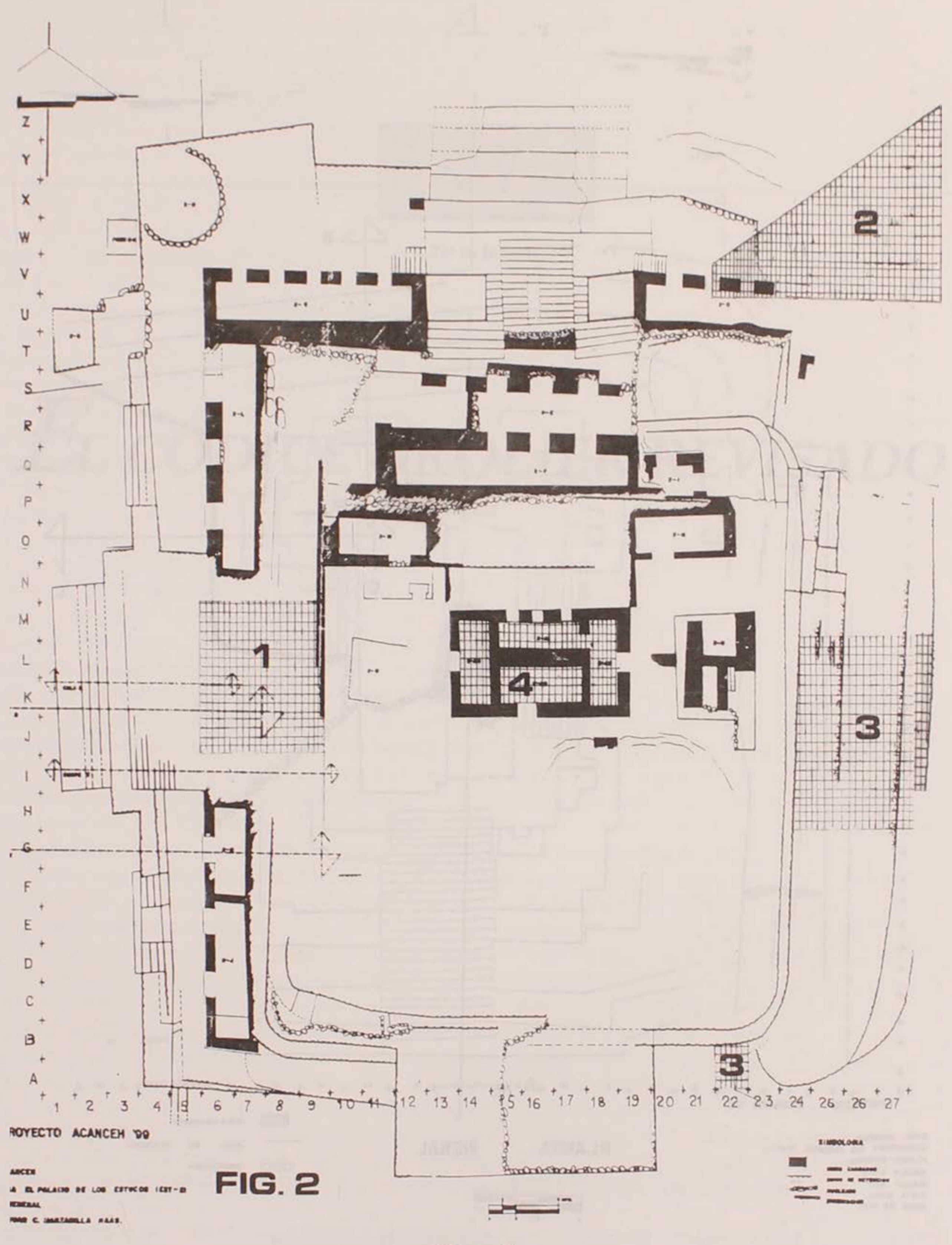


Figura 2.

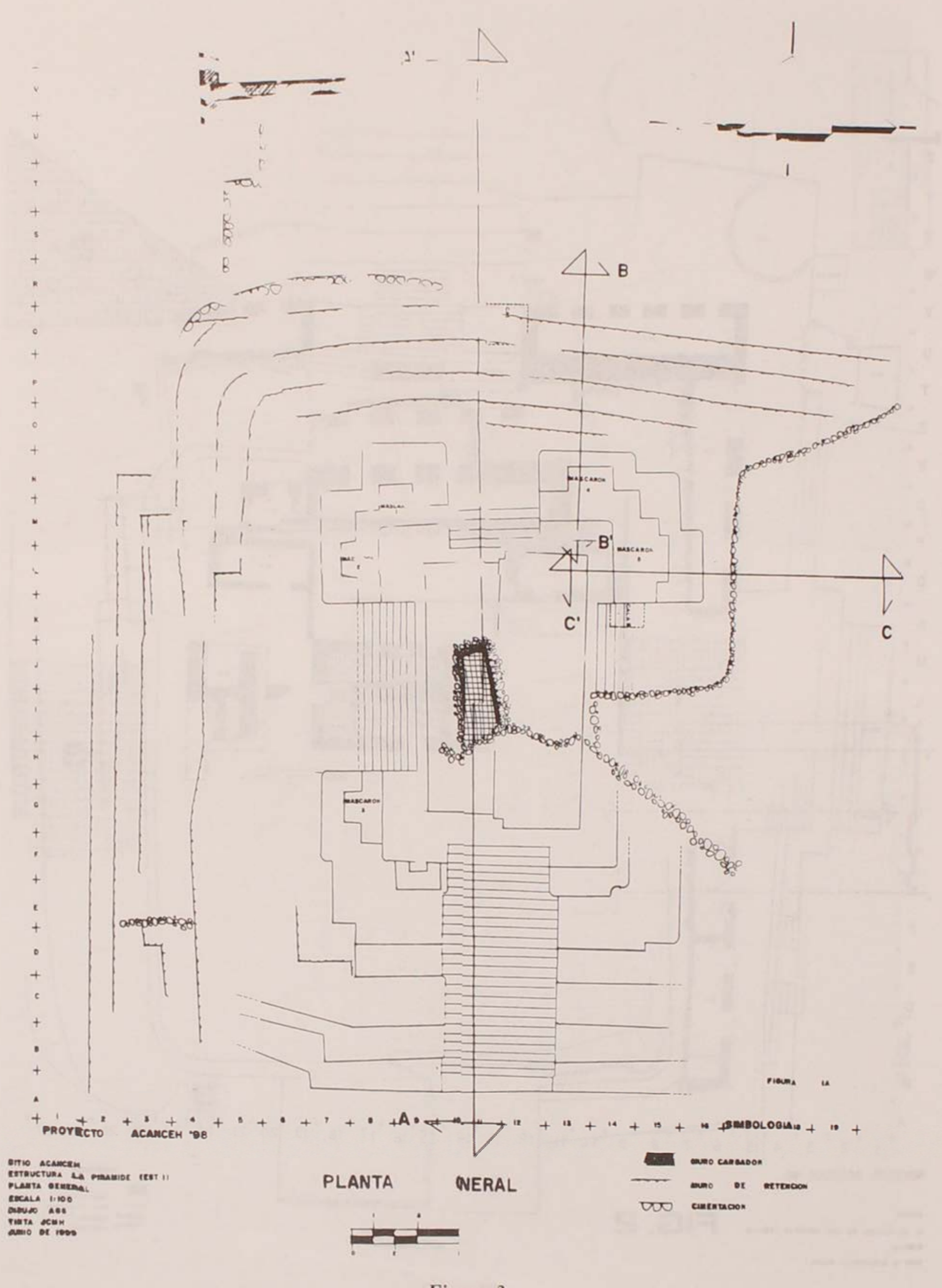


Figura 3.

27

(234 de la Serie)

EL CODICE GROLIER REVISADO

SUSAN MILBRATH
Museo de Historia Natural de Florida

EL CÓDICE GROLIER REVISADO

DRA. SUSAN MILBRATH
MUSEO DE HISTORIA NATURAL DE FLORIDA

El Códice Grolier es un manuscrito fragmentado que tiene cierto parecido con el almanaque Venus del Códice Dresden. El Códice Dresden exhibe cinco ciclos de Venus de 584 días cada uno y una tabla Tzolkin de 146 x 260 días que extiende el almanaque en un período de 104 años, igual a dos Ruedas Calendáricas (5 x 584 x 13 = 2 x 52 x 365 = 146 x 260). El Códice Dresden describe cinco dioses del Lucero de la Mañana diferentes, cada uno ubicado en el centro de una página separada (fig. 1). Sobre los dioses de Venus se ven regentes que influencian el período Venus representado, tales como la Diosa de la Luna en el Códice Dresden 49 (fig. 1d). Al pie de cada página, una víctima yace herida por el Lucero de la Mañana. Mientras el Códice Dresden exhibe un dios de Venus representando el Lucero de la Mañana en cada uno de los cinco ciclos venusianos, el Códice Grolier parece mostrar cuatro dioses Venus en cada ciclo. Por eso Linda Schele y Rudy Larios (1991:6) observan: "el Grolier Codex demuestra que habían cinco dioses del Lucero de la Mañana, el Lucero de la Tarde, Conjunción Superior y Conjunción Inferior". Se presume que habrían habido veinte dioses Venus en el manuscrito completo. Diez dioses diferentes se representan en las páginas que restan (1-11), si las dos últimas páginas estuvieran originalmente unidas para formar una sola imagen (figs. 2-5; Carlson 1983:[illegible]).

Descubrimiento y publicación del Códice

El Códice Grolier apareció por primera vez en el mercado del arte en los años sesenta. Un público más numeroso tuvo la oportunidad de verlo en 1971, en una exhibición del Club Grolier en la ciudad de Nueva York. En 1973 Michael Coe publicó el manuscrito plegado en un catálogo de la exposición del Club Grolier. El sugirió que la muestra había sido pintada en el siglo XIII por artistas tolteca-maya del área Xicalango en Campeche, y el también observó que en el códice se mezclan elementos del estilo mixteca (Coe 1973:151). Por otro lado, en 1975 Eric Thompson concluyó que el código era una falsificación, y él publicó un detallado análisis de los elementos problemáticos.

La historia del Códice Grolier nos entrega evidencia de que el manuscrito puede ser una falsificación. Se encuentra actualmente en la bodega del Museo Nacional de Antropología en Ciudad de México, y fue vendido a Josué Saénz en 1966 después de que unos saqueadores dijeron que lo habían encontrado en una cueva en Chiapas (Carlson 983:27; Lee 1985:161). Se encontró, según se informa, en una caja de madera con tres pedazos de papel de amate en blanco y una máscara de turquesa, la cual se encuentra ahora en la Colección de Dumbarton Oaks. Coe (1973:150) observó que el análisis de radiocarbón del papel reveló una fecha D.C., 1230, con un alcance de 130 años más o menos. El papel usado en la datación de radiocarbón parece ser auténticamente precolombino. Sin embargo, debe constar que la muestra se tomó de una pedazo de papel en blanco de los que acompañaban el códice, en vez del códice mismo. El papel sugiere una fuente maya, basada en la preferencia por el papel amate en el área maya (en contraste con el cuero de venado usado en el área mixteca y en los códices mixteca-puebla). Eric Thompson (1975:6-7) observó que el hallazgo de atados de amate en blanco en los años sesenta, el cual tuvo lugar en una cueva en Guerrero, indica que el papel también fue conocido en áreas más o menos bajo el control mixteca. El destacó que por su relativa abundancia ese tipo de papel tenía poco valor en el mercado del arte. La adición de imágenes pintadas habría aumentado enormemente su valor. Thompson sostuvo que el códice está relacionado con seis códices falsos del mismo tipo que José L. Franco había visto en la década anterior.

Después de la publicación de Thompson en 1975, identificando el Códice Grolier como una falsificación, un número de académicos publicó trabajos que apoyaban la autenticidad del códice (Carlson 1983; Knorozov 1982; Lee 1985; Mora-Echeverría 1984; Taube 1992). De hecho, Yurii Knorozov (1982:409-410) "traduce" el Códice Grolier en dos breves páginas de comentarios. Hoy en día se menciona a menudo que el Códice Grolier es uno de los cuatro códices mayas precolombinos en existencia (Graff and Vail 2001:58). Sin embargo, algunas dudas sobre la autenticidad del manuscrito han vuelto a emerger (Aveni 2001:193; Sharer 1994:603).

Análisis del Estudio de Carlson del año 1983

Además del catálogo de Coe en 1973 y el artículo de Thompson en 1975, el estudio más comprensivo del Códice Grolier publicado hasta la fecha es el artículo de John Carlson, de 1983. Carlson no trató de refutar el análisis de Thompson, dejando constancia de que su crítica con un estudio ampliado del Códice Grolier seria publicado por Dumbarton Oaks. Después de casi 20 años, tal estudio no ha aparecido todavía, de manera que debemos concentrar nuestro análisis en sus reportes publicados sobre nuevas evidencias acerca de la autenticidad del manuscrito. Al referirse al Lucero de la Tarde, Carlson (1983:44) dice que "el argumento contundente esencial a favor de la autenticidad del Códice Grolier es que contiene información que no podría haber sido conocida por un falsificador potencial en los sesenta". El observa que las figuras de la muerte en las páginas 2, 6, 11 representando el Lucero de la Mañana confirman el trabajo de investigación de Floyd Lounsbury publicado en 1982. La conclusión de Carlson no está justificada porque la publicación de Lounsbury (1982:165, Table 3, dates 14, 15, 17) realmente muestra un glifo de calavera o una máscara de calavera, la cual se asocia tanto con las fechas Mayas Clásicas correspondientes a la Conjunción Inferior y al orto heliacal del Lucero de la Mañana, como con la fase del Lucero de la Tarde. La imaginería esqueletal se asocia con tres de las cuatro fases de Venus, según Lounsbury. La presencia de características esqueletales en imágenes del Lucero de la Tarde no confirman ni deniegan la autenticidad del códice.

Otra forma de evidencia que propone Carlson es que las figuras Grolier se asemejan a pinturas de Tankah y Tulum publicadas en los ochenta por Arthur Miller (1982). El dice que esas pinturas son "sorprendentemente similares en estilo a aquéllas encontradas en el Grolier . . . la mayor parte de este material fue descubierto recientemente y no estaba por lo tanto al alcance de ningún falsificador potencial en 1966." Por otra parte, Coe (1973:151) observa una escasa relación entre el códice y las pinturas de Tulum and Santa Rita. Yo tampoco veo ninguna similitud estilística entre el Códice Grolier y las pinturas publicadas por Miller en 1982.

Carlson sugiere que las divinidades del Grolier están relacionadas a una lista de 20 divinidades en el Códice Dresden designadas con letras en las líneas 17, 21, 22 del diagrama de Thompson (1972:66) del almanaque Venus (fig. 6). La lista del Códice Dresden no es realmente paralela a la del Códice Grolier porque la lista menciona 20 divinidades diferentes, mientras el Grolier representa tres imágenes del Dios A, dos del Dios K, y las imágenes de la Diosa O y el Dios E son problemáticas. Más aún, la lista Dresden parece referirse a divinidades que juegan un rol en el momento de eventos de Venus específicos, pero las divinidades no son ellas mismas manifestaciones del planeta Venus (Kelley 1976:82).

El Estudio de Thompson del año 1975 y más evidencia de irregularidades.

Thompson (1975) publicó un extenso análisis de las irregularidades del Códice Grolier. Todas sus conclusiones continúan siendo válidas. El cuestiona la falta de glifos divinatorios, el uso no ortodoxo de los números de anillo, el uso de puntos para significar un período de 20 días, y una imagen en la página 8 con un atlatl que sostiene una lanza en vez de un dardo (el arma apropiada para un atlatl; fig. 4). El agrega que el dios de la muerte y el Dios K son los únicos dioses reconocibles, y ellos asumen el rol de Venus en el Grolier aunque ninguno de ellos representa a Venus en el Códice Dresden. En Códice Dresden, página 46, el Dios K es la víctima de un ataque por el Lucero de la Mañana, pero el Dios K asume un rol opuesto en el Grolier cuando aparece como una manifestación del Lucero de la Mañana en la página 4 (fig. 3). Este cambio es especialmente extraño porque la evidencia de las inscripciones del Período Clásico y el Códice Dresden indican que el Dios K es una manifestación del planeta Júpiter (Milbrath 1999:176, 233-240).

Otro aspecto extraño del Códice Grolier es que el Dios K aparentemente representa a Venus en dos fases diferentes. La secuencia fragmentaria se abre en la página 1 con el Dios K como Venus en conjunción superior, y entonces él reaparece como el Lucero de la Mañana en la página 4 (figs. 2,3). Ambas imágenes exhiben ciertas características típicas de las representaciones postclásicas del Dios K, incluyendo un hocico respingado y ramificado y un ojo rodeadado de un filete en forma de lengueta también visto en el Dios B y en el Dios D (fig. 7; Dresden 3a, Dresden 12a; Milbrath 1999:229, fig. 6.3). Sin embargo, muchos otros detalles son sumamente irregulares. Thompson (1975:5) observa que el Dios K en el Grolier tiene una mandíbula humana y dientes en vez de las características de serpiente que debe tener.

El Dios K tiene casi una apariencia cómica con sus dientes salientes, muy diferente del estilo maya. Y yo agregaría que ambas imágenes del Dios K se muestran sosteniendo implementos de guerra, lo cual no se asemeja a ninguna representación conocida del Dios K. También, el tocado escalado del Dios K en la página 4 es completamente único, y no tiene equivalente en ninguna otra imagen conocida de la deidad. Y la forma del tocado en capas del cintillo floreado es característica de los códices mixteca-puebla, pero nunca se ha visto en el Dios K. Parece improbable que la

imagen de este único Dios K sea una mezcla de los estilos maya y mixteca porque el Dios K no es conocido del arte mixteca-puebla.

Thompson (1975:7) dice que en las páginas 5 y 8 del Grolier, los templos son inapropiados a la imaginería de Venus porque los templos atravesados de lanzas son signos de conquista militar en los códices mexicanos (figs. 3, 4). El agrega que Venus sujeta cautivos atados en la mitad de las escenas, una actividad desconocida en otros ejemplos de la imaginería de Venus. Thompson anota que una de tales escenas "marca la aparición del planeta como el lucero de la mañana, cuando, de acuerdo con todas las fuentes, debiera estar arrojando sus dardos" (Thompson 1975:7). Los dardos son los rayos de Venus en el orto heliacal. Las crónicas mexicanas dicen que Venus hiere a diferentes grupos de personas al amanecer como Lucero de la Mañana (Aveni 1980:186). Se ve a Venus hiriendo a diferentes víctimas en escenas que muestran la aparición del Lucero de la Mañana en el Códice Dresden y en el grupo de manuscritos del Códice Borgia (fig. 8; Codex Borgia 53-54; Cospi o Bologna 1-11; Vaticanus B 80-84). Teniendo esto en cuenta, Anthony Aveni (1980:194) anota que parece extraño encontrar tantos dioses sosteniendo lanzas en el Códice Grolier. La evidencia maya clásica hace que parezca improbable que todas las cuatro fases fueran consideradas malignas o guerreras. John Justeson (1989:Tabla 8.8) concluye que los eventos conocidos come "guerra de las estrellas" durante el período clásico no fueron comunes durante la fase de la conjunción superior del planeta, lo cual constituye un argumento en contra de la asociación de esta fase con imágenes de ataque. E Ivan Sprajc (1993a, 1993b) provee abundante evidencia de que la fase del Lucero de la Tarde estaba asociada ampliamente con la fertilidad agrícola en Mesoamérica, contrastando con la naturaleza malévola del Lucero de la Mañana.

Otro aspecto anómalo no notado por Thompson se ve en la página 3 donde la lanza parece erguirse por sí misma mientras el dios Venus sostiene una cuerda en ambas manos (fig. 2). Y el dios Venus en la página 7 muestra una extraña conexión entre la parte superior e inferior del cuerpo, reflejando imaginería inconsecuente con el arte precolombino (fig. 4).

Preguntas sobre el Análisis del año 1973 de Coe

Coe (1973:151) sugiere que muchos detalles iconográficos indican influencia mixteca, pero el códice es esencialmente maya por los signos de los días y los números de anillo. Sin embargo, hasta los números difieren de los sistemas mayas conocidos.

Los intervalos de Venus se forman por una combinación de números mayas y mixtecas. Los números de anillo incluyen barras y puntos alineados verticalmente al modo maya. Estos aparecen al lado de un hilera horizontal de puntos arreglados al estilo de los códices mixtecas o mexicanos del altiplano. Coe (1973:151) observa que los puntos horizontales representan períodos de 20 días, sin embargo este tipo de numeración no tiene precedente establecido en los códices mixtecas y mayas, ni tampoco hay paralelos en los tres códices mixteca-puebla que usan numerales mayas (Codex Fejérváry-Mayer, Codex Laud and Codex Cospi). Por ejemplo, en la página 1 del Grolier se dice que los cuatro puntos representan 20 días cada uno (dando un total de 80 días) para agregarse a los números de anillo con el numeral maya 10 por un total de 90 días, indicando el período de la conjunción superior (fig. 2). Coe (1973:151) y Thompson (1972:21-22, 1975:2-3) están de acuerdo que los números de anillo en el Grolier tienen una función diferente de la función que éstos tienen en los ejemplos en el Códice Dresden. En el Códice Grolier el anillo va alrededor de números anotados en estilo maya, para distinguirlos de los numeros en estilo mexicano, mientras que en el Dresden los números de anillo marcan intervalos desde el comienzo de la era maya.

La secuencia de las fechas Tzolkin en el Grolier es paralela a aquéllas en las páginas 48-50 del almanaque Venus del Códice Dresden (fig. 9; Coe 1973:150, Table 3). Coe (1973: Table 4) compara la forma de los signos del día con aquéllas de los tres códices mayas en existencia (fig. 10). El no encuentra glifos comparables para el día Cib en la página 8 (fig. 4). En el caso de los glifos Ezt'nab en la página 6 él ve un lazo con el Códice Paris (fig. 3). Al comparar el resto de los glifos de las columnas del Grolier, él observa que estos encuentran su mejor contraparte en los del Códice Dresden. Coe sugiere que los glifos Ix en la página 2 del Grolier encuentran su paralelo más cercano en el Códice Dresden (fig. 2). Los elementos en común incluyen las manchas del jaguar en tres áreas triangulares separadas por líneas punteadas (Dresden Codex 61). Los glifos Ix en la segunda columna de fechas Tzolkin en el Códice Dresden 48 muestran considerable variedad, pero ninguno de los glifos se parece mucho a los del Códice Grolier (figs. 1c, 2). Un paralelo más apropriado para los glifos Ix del Grolier puede verse en el Códice Madrid, en el cual los glifos Ix algunas veces se asemejan a una cara como la del glifo Ahau (Madrid Codex 80a). Llegamos a la extraña conclusión de que los glifos del Grolier se parecen a aquellos de tres códices diferentes, todos pintados aparentemente en épocas diferentes, separadas entre sí por cientos de años (Milbrath 1999:6).

Coe (1973:151) sostiene que los paralelos más convincentes para el códice Grolier se pueden establecer con el arte tolteca, tolteca-maya y mixteca, especialmente los códices Laud y Fejérváry-Mayer. En cierto sentido, todas la

imágenes del Grolier desafían una clasificación porque mezclan elementos de estilos diferentes. Los templos atravesados de lanzas de las páginas 5 y 8 evocan imágenes del Códice Nuttall pero también desafían una clasificación estilística (fig. 11; Coe 1973:151) Una escena con un dios de la muerte en la página 11 representa una piscina azul con una concha que parece ser claramente mixteca-puebla (fig. 5). Coe (1973:154) compara esta imagen con una escena del Códice Borgia en la que se muestra el Lucero de la Mañana atravesando con una lanza a la diosa del agua en una piscina (fig. 8). Una vez más se presenta un problema porque la escena Borgia representa el Lucero de la Mañana atravesando con una lanza a su víctima, mientras que en el Grolier la fase pertenece al Lucero de la Tarde, si la página 11 se añade a la página 10 como Carlson propone.

Coe (1973:154) compara al "hombre-pájaro" en el Grolier 8 (fig. 4) con ejemplos tolteca-mayas publicados por Alfred Tozzer (fig. 12). Sin embargo, estos ejemplos muestran múltiples franjas en las patas de los pájaros, y las plumas forman capas horizontales que solamente cubren el cuerpo y no las patas. En el Grolier 8, a lo largo de las patas la figura muestra un extraño collar de plumas en capas con elementos en forma de lengueta superpuestos que no tiene equivalente conocido.

El dios de la muerte en el Grolier 6 se muestra con un collar de muerte toscamente representado, el cual parece un peto cayéndose de los hombros de la imagen. Hasta el mismo Coe (1973: 154) observa que el collar que tiene ojos de la muerte en la página 6 ofrece una forma muy rara comparado con los ejemplos Mayas (fig. 13).

Comentarios finales

Anthony Aveni (1980:194-196) afirma que el Códice Grolier muestra "un enorme conocimiento del calendario y la iconografía maya". Yo creo, al contrario, que el códice muestra evidencia de la falta de comprensión de los números y de la iconografía maya.

Visualizar el códice como una mezcla de estilos mixteca y maya no ayuda a explicar las muchas anomalías. Un número de formas parecen ser representaciones malentendidas de la iconografía precolombina. En mi opinión, el códice no es un manuscrito maya precolombino. El papel puede ser antiguo, pero el códice mismo es una obra llevada a cabo toscamente, hecha en un tiempo en que las convenciones ya no se comprendían bien. La pregunta que queda es cuan recientemente se pintó el códice.

Carlson (1983) ha sugerido que los pigmentos podrían proveer evidencia sobre la antiguedad del manuscrito. Coe (1973) identifica la pintura roja como hematita, pero aparentemente él no analizó los pigmentos. El también observa que la pintura negra es probablemente carbón negro y podría analizarse para fechación de radiocarbón (Coe comunicación personal, 2001). Sería además apropiado analizar la pintura azul en la página 11, porque los pigmentos azules tienen rúbricas distintivas. Thompson (1975:6) comenta sobre el contraste entre el papel antiguo y la fresca apariencia de la pintura. Yo agregaría que el hecho de que los pigmentos estén preservados aún hasta los bordes de páginas dañadas despierta interrogantes (véase especialmente la página 6; fig. 3). También, las líneas trazadas en rojo muestran que el artista hizo numerosos cambios en la posición de las imágenes, un detalle no visto en otros códices precolombinos (fig. 18).

El Códice Grolier cae fuera de los principios de los estilos del arte mesoamericano postclásico, los cuales tienden a una calidad integrada en vez de una mezcla azarosa de elementos de estilos diferentes. Las numerosas irregularidades en la iconografía parecen sospechosas, así como la fresca apariencia de la pintura en un manuscrito presumiblemente escondido en una cueva por más de 700 años. Es posible que sea un códice del período colonial tardío, pero es más probable que haya sido pintado tan recientemente como en los años sesenta cuando los saqueadores se dieron cuenta que el papel en blanco que ellos habían encontrado en una cueva sería mucho más valioso pintado con diseños.

BIBLIOGRAFÍA

Aveni, Anthony F. Skywatchers of Ancient Mexico. Austin: University of Texas Press, 1980.

_____. Skywatchers: A Revised and Updated Version of Skywatchers of Ancient Mexico. University of Texas Press, 2001.

Carlson, John B. The Grolier Codex: a preliminary report on the content and authenticity of a 13th-century Maya Venus almanac. In Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time, edited by Anthony F. Aveni and Gordon Brotherston, pp. 27-58. Oxford: BAR International Series 174, 1983.

Coe, Michael D. The Maya Scribe and His World. New York: Grolier Club, 1973.

Graff, Don and Gabrielle Vail. Censers and Stars: Issues in the Dating of the Madrid Codex. Latin American Indian Literature Journal 17 (2001):58-95.

Justeson, John. The Ancient Maya Ethnoastronomy: An Overview of Hieroglyphic Sources. In World Archaeoastronomy: Selected Papers from the Second Oxford International Conference on Archaeoastronomy, edited by Anthony F. Aveni, pp. 76-129. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Kelley, David H. Deciphering the Maya Script. Austin: University of Texas Press,1976.

Knorozov, Yurii. Maya Hieroglyphic Códices. Translated by Sophie D. Coe. Institute for Mesoamerican Studies, pub. 8. Albany: State University of New York at Albany, 1982.

Lee, Thomas A. Los Códices Maya. Fundacion Arqueologica Nuevo Mundo, A.C. San Cristobal de las Casas, Chiapas, y Brighamn Young University, Provo, Utah, 1985.

Lounsbury, Floyd. Astronomical Knowledge and Its Uses at Bonampak. In Archaeoastronomy in the New World, edited by Anthony F. Aveni, pp. 143-168. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Milbrath, Susan. Star Gods of the Maya: Astronomy in Art, Folklore, and Calendars. Austin: University of Texas Press, 1999.

Miller, Arthur G. On the Edge of the Sea: Mural Painting at Tancah-Tulum, Quintana Roo. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1982.

Mora-Echeverría, Jesús Ignacio. Prácticas y conceptos prehispánicos sobre espacio y tiempo: a propósito del calendario ritual mesoamericano. Boletín Bibliográfico de Antrpopología Americana 9, (1984): 5-46. México, D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Nuttall, Zelia, editor. The Codex Nuttall: A Picture Manuscript from Ancient Mexico. The Peabody Museum Facsimile with New Introductory Text by Arthur G. Miller. New York: Dover Publications, Inc., 1975.

Schele, Linda, and Rudi Larios. Some Venus Dates on the Hieroglyphic Stair of Copán. Copán Notes 99. Austin: Kinkos, 1991.

Seler, Eduard. Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde. vol. 1. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt,1960-1961.

Sharer, Robert J. The Ancient Maya. 5th ed. Stanford: Stanford University Press, 1994.

Sprajc, Ivan. The Venus-Rain-Maize Complex in the Mesoamerican World View: Part I. Journal of the History of Astronomy 17:17-70, 1993a.

____.The Venus-Rain-Maize Complex in the Mesoamerican World View: Part II. Archaeoastronomy (Supplement to the Journal of the History of Astronomy) 18:S27-S53, 1993b.

Taube, Karl A. The Major Gods of Ancient Yucatan. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, no. 32. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1992.

Thompson, J. Eric S. A Commentary on the Dresden Codex: A Maya Hieroglyphic Book. Memoirs of the American Philosophical Society, vol. 93. Philadelphia, 1972.

____The Grolier Codex. Studies in Ancient Mesoamerica II. Contributions of the Archaeological Research Facility no, 27, pp. 1-9. Berkeley: Department of Anthropology, University of California, 1975.

Tozzer, Alfred M. Chichén Itzá and Its Cenote of Sacrifice. Memoirs of the Peabody Museum, Harvard University, vols. 11, 12. Cambridge: The Peabody Museum, 1957.

Villacorta, J. Antonio and Carlos A. Villacorta. Códices mayas. 2d ed. Guatemala City: Tipografía Nacional, 1977.

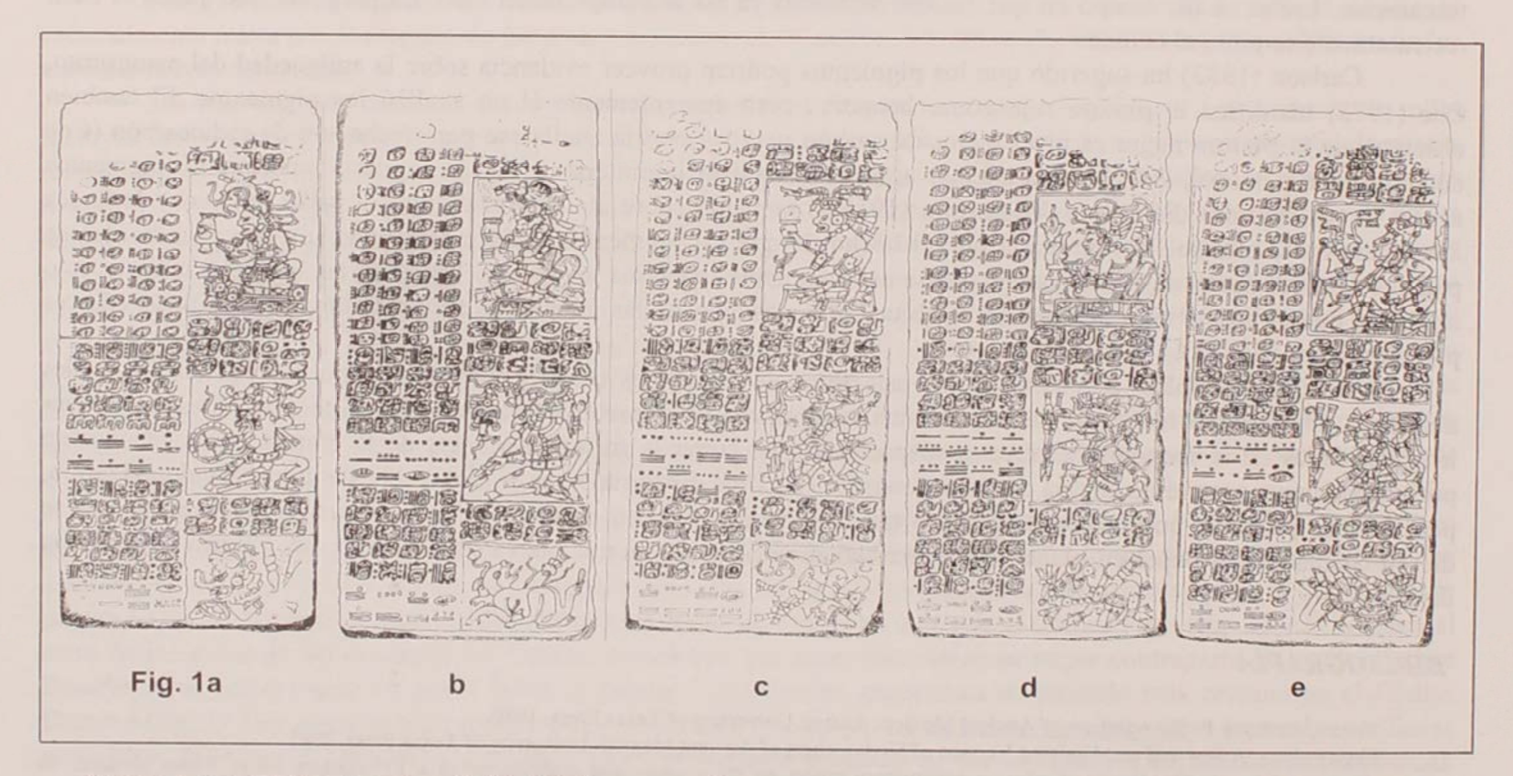


Figura 1 a-e. Códice Dresden 46-50. El almanaque Venus muestra una manifestación diferente del Lucero de la Mañana en cada uno de los cinco ciclos de Venus (a ejemplo de Villacorta y Villacorta 1977).

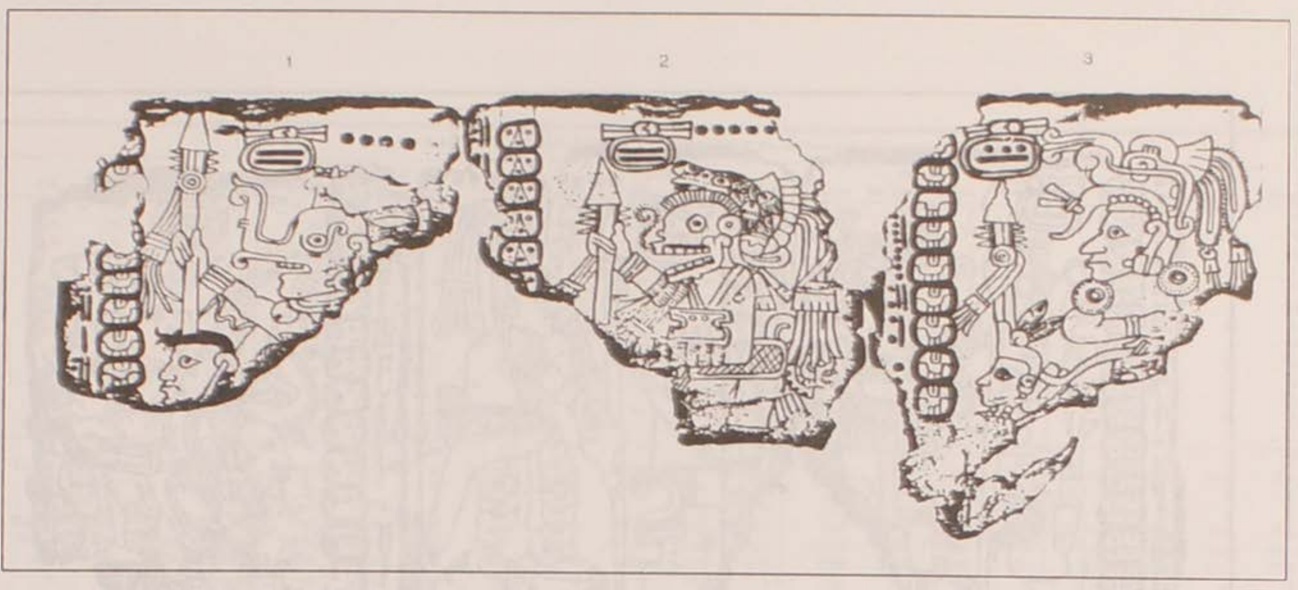


Fig. 2. Códice Grolier págs. 1-3 (a ejemplo de Carlson 1983)

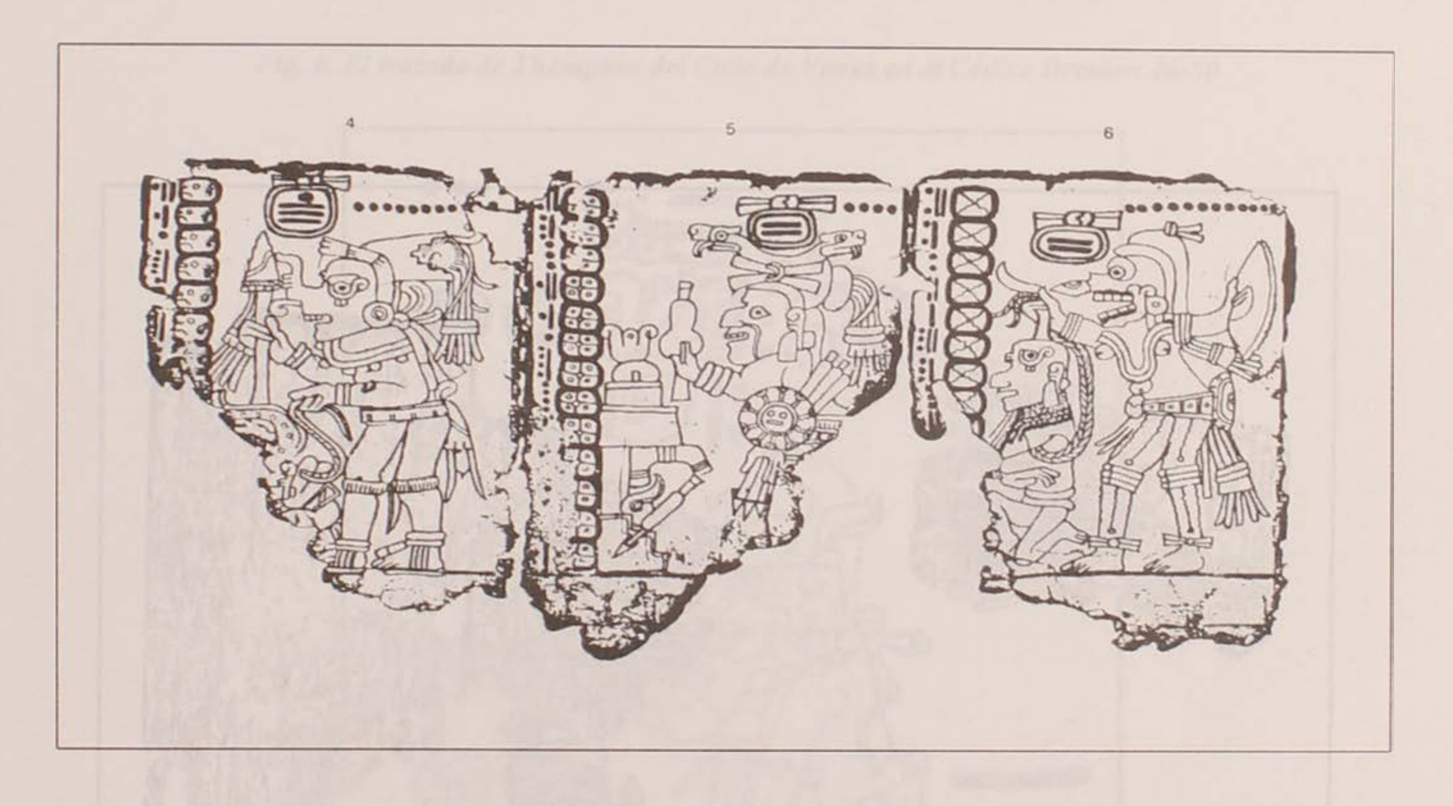


Fig. 3. Códice Grolier págs. 4-6 (a ejemplo de Carlson 1983)

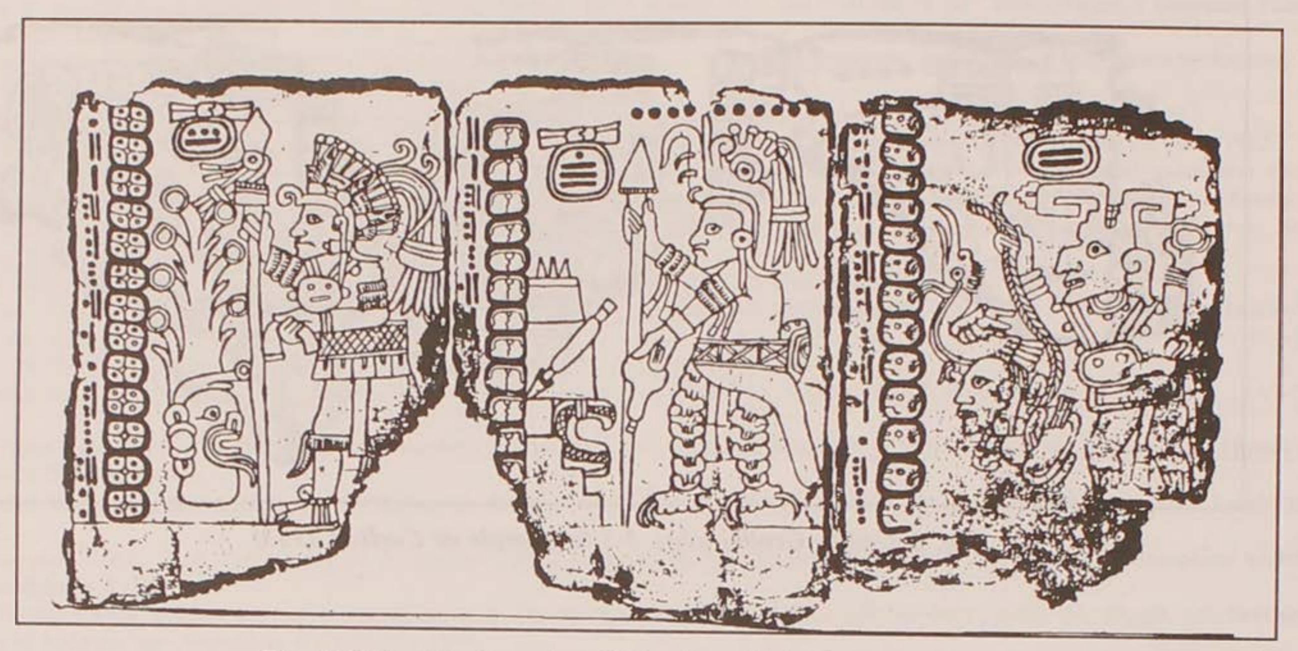


Fig. 4 Códice Grolier págs. 7-9 (a ejemplo de Carlson 1983)

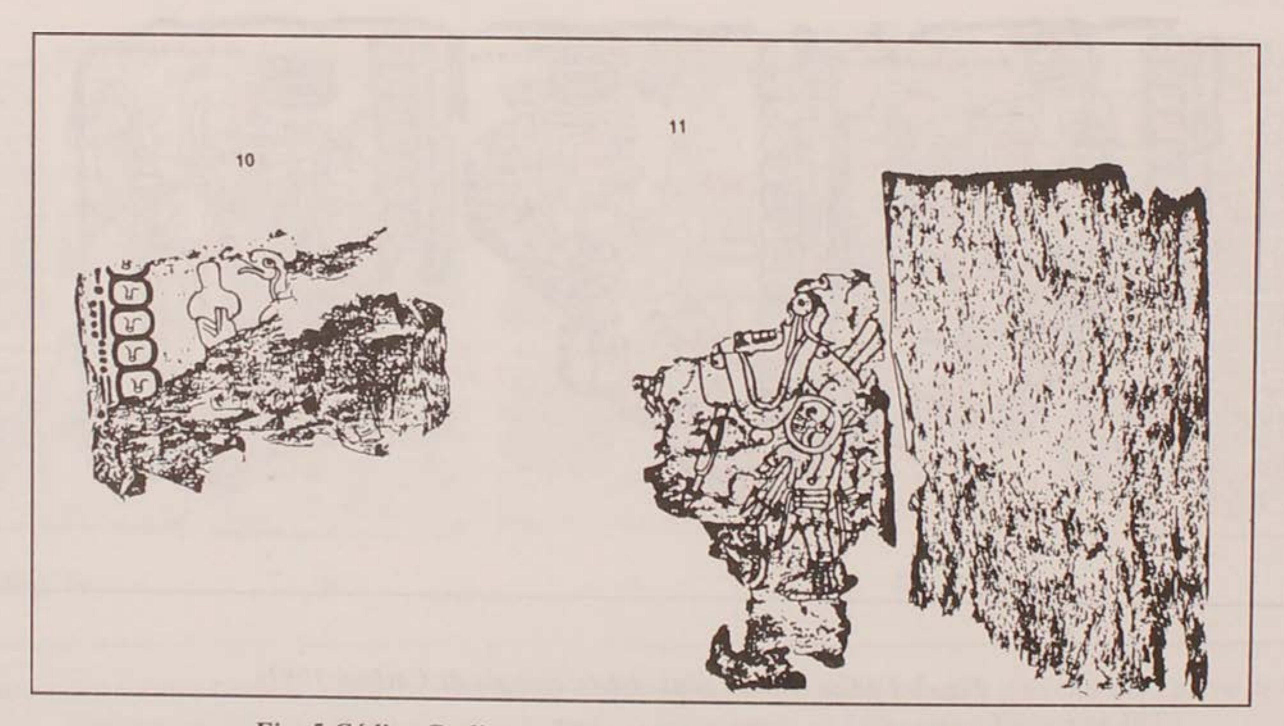


Fig. 5 Códice Grolier págs. 10-11 (a ejemplo de Carlson 1983).

SCHEME OF THE VENUS CYCLE ON DRESDEN 46-50 (restored and corrected)

	Page 46				Page 47				Page 48				Page 49				Page 50			
Line	Cib	Cimi	Cib	Kan	Ahau	Oc	Ahau	Lamat	Kan	Ix	Kan	Eb	Lamat	Etz'nab	Lamat	Cib	Eb	Ik	Eb	Ahau
1	3	2	5	13	2	1	4	12	1	13	3	11	13	12	2	10	12	11	1	9
2	11	10	13	8	10	9	12	7	9	8	11	6	8	7	10	5	7	6	9	4
3	6	5	8	3	5	4	7	2	4	3	6	1	3	2	5	13	2	1	4	12
4	1	13	3	11	13	12	2	10	12	11	1	9	11	10	13	8	10	9	12	7
5	9	8	11	6	8	7	10	5	7	6	9	4	6	5	8	3	5	4	7	2
6	4	3	6	1	3	2	5	13	2	1	4	12	1	13	3	11	13	12	2	10
7	12	11	1	9	11	10	13	8	10	9	12	7	9	8	11	6	8	7	10	5
8	7	6	9	4	6	5	8	3	5	4	7	2	4	3	6	1	3	2	5	13
9	2	1	4	12	1	13	3	11	13	12	2	10	12	11	1	9	11	10	13	8
10	10	9	12	7	9	8	11	6	8	7	10	5	7	6	9	4	6	5	8	3
11	5	4	7	2	4	3	6	1	3	2	5	13	2	1	4	12	1	13	3	11
12	13	12	2	10	12	11	1	9	11	10	13	8	10	9	12	7	9	8	11	6
13	8	7	10	5	7	6	9	4	6	5	8	3	5	4	7	2	4	3	6	1
14	4	14	19	7	3	8	18	6	17	7	12	0	11	1	6	14	10	0	5	13
	Yaxkin	Zac	Zec	Xul	Cumku	Zotz'	Pax	Kayab	Yax	Muan	Ch'en	Yax	Zip	Mol	Uo	Uo	Kankin	Uayeb	Mac	Mac
16	N.	W.	S.	E.	N.	W.	S.	E.	N.	W.	S.	E.	N.	W.	S.	E.	N.	W.	S.	E.
17	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T
18	Red ½	Red ½	Red ½	Red ½	Red	Red	Red	½	Red	Red	Red	Red	Red	Red	Red	Red	Red	Red	Red	Red
	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus
19	236	326	576	584	820	910	1160	1168	1404	1494	1744	1752	1988	2078	2328	2336	2572	2662	2912	2920
20	9	19	4	12	3	13	18	6	2	7	17	5	16	6	11	19	15	0	10	18
	Zac	Muan	Yax	Yax	Zotz'	Mol	Uo	Zip	Muan	Pop	Mac	Kankin	Yaxkin	Ceh	Xul	Xul	Cumku	Zec	Kayab	Kayab
21	T	A	B	C	D	E	F	G	Winged	Winged	Winged	Winged	Winged	Winged	Winged	Winged		Winged	Winged	Winged
									Chuen	Chuen	Chuen	Chuen	Chuen	Chuen	Chuen	Chuen	Chuen	Chuen	Chuen	Chuen
22	Winged	Winged	Winged	Winged	..	..	..	..	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R	S
	Chuen	Chuen	Chuen	Chuen																
23	Red	Red	Red	Red	Red	Red	Red	Red	..	..	..	..	Red	Red	Red	Red	Red	Red	Red	Red
	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus					Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus	Venus
24	E.	N.	W.	S.	E.	N.	W.	S.	E.	N.	W.	S.	E.	N.	W.	S.	E.	N.	W.	S.
25	19	4	14	2	13	3	8	16	7	17	2	10	6	16	1	9	0	10	15	3
	Kayab	Zotz'	Pax	Kayab	Yax	Muan	Ch'en	Ch'en	Zip	Yaxkin	Uo	Uo	Kankin	Cumku	Mac	Mac	Yaxkin	Zac	Zec	Xul
26	236	90	250	8	236	90	250	8	236	90	250	8	236	90	250	A	236	90	250	8

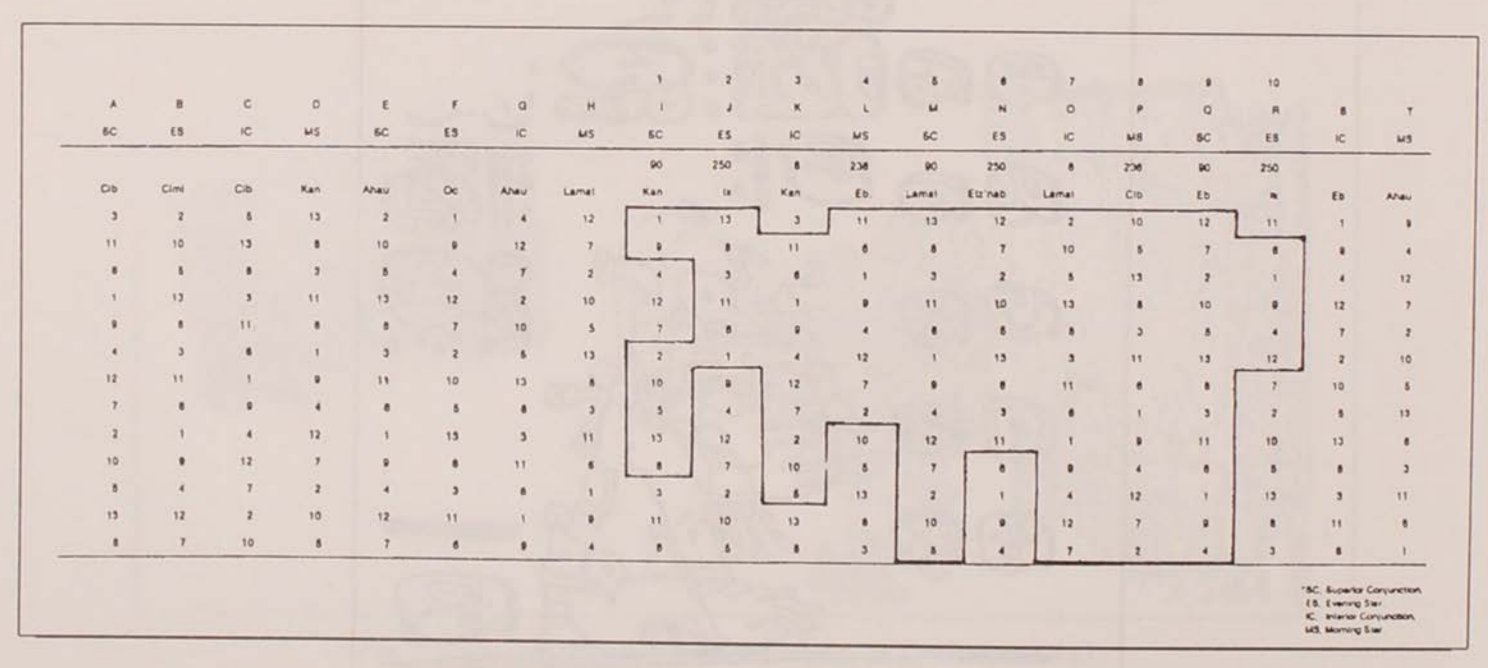
Fig. 6. El trazado de Thompson del Ciclo de Venus en el Códice Dresden 46-50



Fig. 7. El Dios God K en el Códice Dresden 12ª(a ejemplo de Villacorta y Villacorta 1977).



Fig. 8. El Lucero de la Mañana atraviesa con una lanza a la diosa del agua: Códice Borgia 53 (a ejemplo de Seler 1960-61, vol. 1, 329, fig. 35).



								1	2	3	4	5	6	7	8	9	10		
A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T
SC	ES	IC	MS	SC	ES	IC	MS	SC	ES	IC	MS	SC	ES	IC	MS	SC	ES	IC	MS
								90	250	8	236	90	250	8	236	90	250		
Cib	Cimi	Cib	Kan	Ahau	Oc	Ahau	Lamat	Kan	Ix	Kan	Eb.	Lamat	Etz'nab	Lamat	Cib	Eb	Ix	Eb	Ahau
3	2	5	13	2	1	4	12	1	13	3	11	13	12	2	10	12	11	1	9
11	10	13	8	10	9	12	7	9	8	11	6	8	7	10	5	7	6	9	4
6	5	8	3	5	4	7	2	4	3	6	1	3	2	5	13	2	1	4	12
1	13	3	11	13	12	2	10	12	11	1	9	11	10	13	8	10	9	12	7
9	8	11	6	8	7	10	5	7	6	9	4	6	5	8	3	5	4	7	2
4	3	6	1	3	2	5	13	2	1	4	12	1	13	3	11	13	12	2	10
12	11	1	9	11	10	13	8	10	9	12	7	9	8	11	6	8	7	10	5
7	6	9	4	6	5	8	3	5	4	7	2	4	3	6	1	3	2	5	13
2	1	4	12	1	13	3	11	13	12	2	10	12	11	1	9	11	10	13	8
10	9	12	7	9	8	11	6	8	7	10	5	7	6	9	4	6	5	8	3
5	4	7	2	4	3	6	1	3	2	5	13	2	1	4	12	1	13	3	11
13	12	2	10	12	11	1	9	11	10	13	8	10	9	12	7	9	8	11	6
8	7	10	5	7	6	9	4	6	5	8	3	5	4	7	2	4	3	6	1

*SC. Superior Conjunction.
ES. Evening Star
IC. Inferior Conjunction.
MS. Morning Star

Fig. 9. Secciones paralelas de las tablas de Tzolkin en el Códice Dresden 46-50 y el Códice Grolier (a ejemplo de Coe 1973: Tabla 3 y Carlson 1983. Tabla 2).

Grolier day signs	Dresden	Paris	Madrid
Kan	1	0	1
Ix	1	0	0
Eb	1	0	1
Lamat	1	0	0
Etz'nab	1	2	0
Cib	0	0	0
Ik	2 (p.2b)	0	0
Totals	7	2	2

Fig. 10. Comparación de los signos del día en el Grolier con otros códices Mayas (a ejemplo de Coe 1973: Tabla 4)

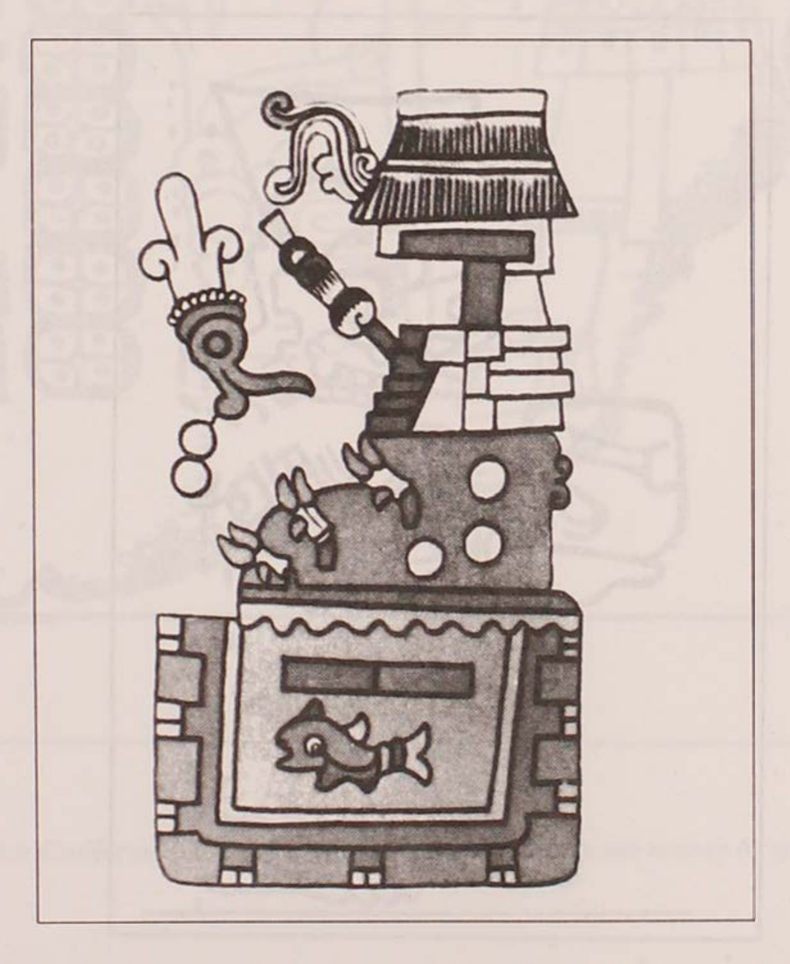


Fig. 11. Templo atravesado de dardo en el Códice Nuttall 45 (a ejemplo de Nuttall 1975).

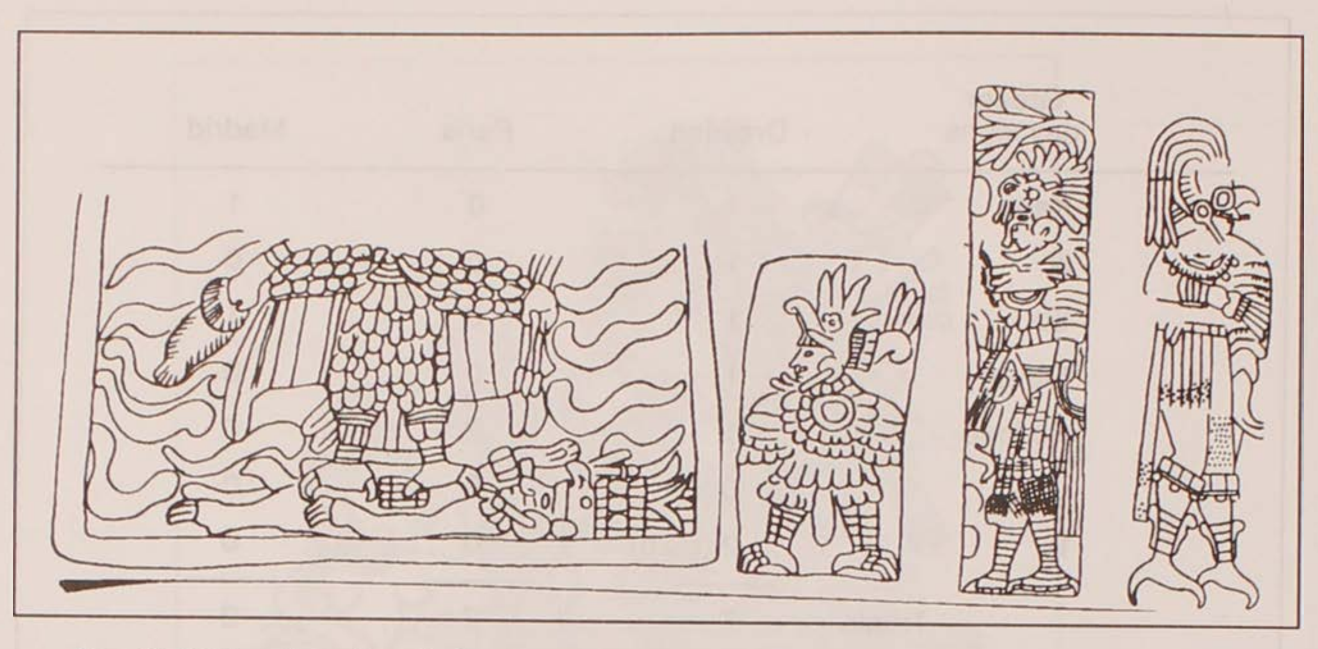


Fig. 12. El "hombre-pájaro" tolteca-maya (a ejemplo de Tozzer 1957: figs. 434, 436, 584-585).

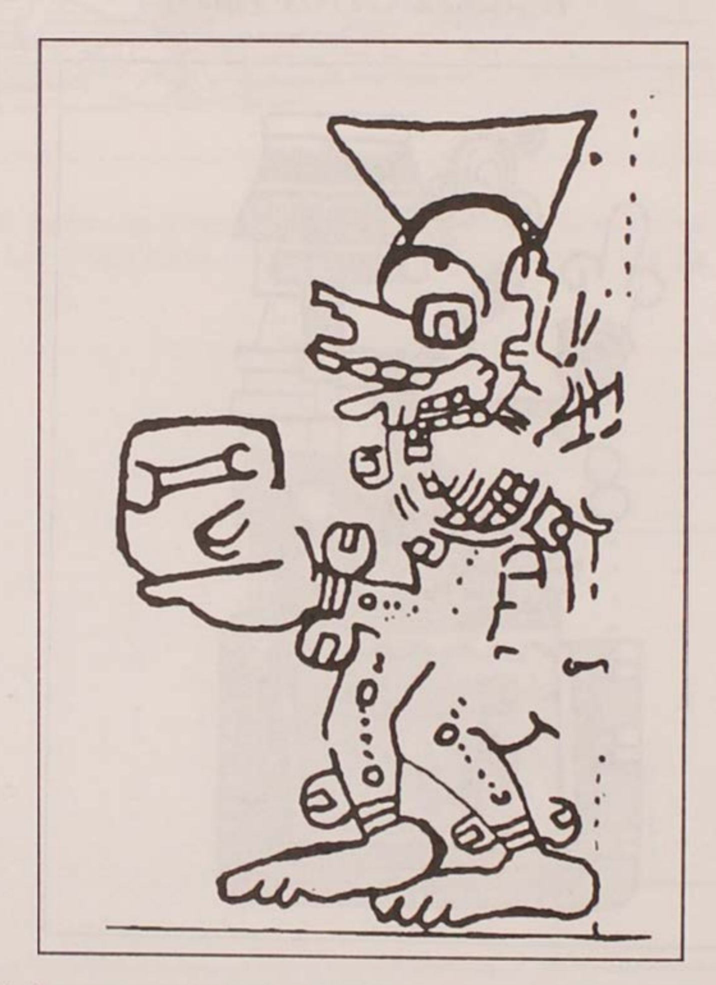


Fig. 13. El dios de la muerte con un collar de ojos de muerte (a ejemplo de Códice Madrid 82c, Villacorta y Villacorta 1977)



Fig. 14. Códice Grolier pág. 7 mostrando cambios de posición del tocado (a ejemplo de Coe 1973)

28

(235 de la Serie)

ESTUDIO COMPARATIVO DE LA PEREGRINACION A TRAVES DEL CODICE BOTURINI Y DEL POPUL VUH

PASCALE VILLEGAS
Universidad de Toulouse Francia, Filosofía y Letras UNAM

ESTUDIO COMPARATIVO DE LA PEREGRINACION A TRAVES DEL CODICE BOTURINI Y DEL POPUL VUH

PASCALE VILLEGAS
UNIVERSIDAD DE TOULOUSE, FRANCIA; FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNAM

Este trabajo tiene como objetivo el estudio comparativo de la peregrinación a través de dos fuentes : el *Códice Boturini* (fuente pictórica mexica) y el *Popul Vuh* (fuente del pueblo Quiché retranscrita en el siglo XVII por el padre Ximenez. La versión propuesta aquí es la de Adrián Recinos). A pesar de la distancia geográfica y de la diferencia cultural que existen entre ambas culturas prehispánicas del Posclásico, podemos hallar similitudes al referirse a los mitos de origen.

Sabemos que para muchas religiones, la etapa de la migración -que sea histórica o solamente mítica- es una etapa muy importante en la consolidación y en la formación de una ideología. Es un momento durante el cual el pueblo elegido por su dios (o sus dioses) sufre una serie de etapas difíciles en donde la fe juega un papel de unión muy fuerte entre los miembros de la misma comunidad. La salida de las cuevas, el número 7 son unas de las particularidades de la migración en Mesoamérica.

Veremos a continuación la trama mítica común entre el códice mexica y el libro maya respeto a la peregrinación.

UNA RELACIÓN MÍTICO-HISTÓRICA :

El *Popul Vuh* remite a la historia de los grupos quichés : origen, migración, fundación de la ciudad, gobernantes, relaciones bélicas con los pueblos vecinos.

En la versión que tengo, la peregrinación constituye la tercera parte del libro. El relato empieza con la búsqueda de las mazorcas de maíz. Cuatro animales : el gato de monte, el coyote, la cotorra y el cuervo o sea dos mamíferos y dos aves ayudan a los Progenitores Gugumatz y Tepeu a hallar el camino de Paxil/ Cayalá, lugar de abundacia por excelencia al igual que fue Tula durante el reinado de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl. Comparamos la descripción de la ciudad de Paxil/ Cayalá -que considero ser una sola y misma ciudad mítica- en el *Popul Vuh* y la de Tula en Sahagún.

"Y de esta manera se llenaron de alegría (los Progenitores), porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas y abundante también en pataxte y cacao, y en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel. Abundancia de sabrosos alimentos había en aquel pueblo de Paxil y Cayalá. (Popul Vuh, p. 62)"

'...que el maíz era abundantísimo, y las calabazas muy gordas, de una braza en redondo, y las mazorcas de maíz eran tan largas que se llevaban abrazadas; y las cañas de bledos eran muy largas y gordas y que se subían por ellas como los árboles; y que sembraban y cogían algodón de todos colores, que son colorado y encarnado y amarillo y morado, blanquecino, verde y azul v prieto, y pardo y naranjado y leonado, y estos colores de algodón eran naturales, que así nacían..." (Sahagún, libro 3, capítulo3)

Paxil/ Cayalá y Tula son una especie de paraíso terrestre, aunque en la descripción de Sahagún, Tula parece ser más idealizada que Paxil en el *Popul Vuh*. Desgraciadamente, los habitantes de ambas ciudades deberán irse de estos lugares idílicos.

En la Tula maya se crean los cuatro primeros hombres de maíz : Balam-Quitzé, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui Balam y luego sus mujeres respectivas Cahá-Paluna, Chomihá, Tzununihá y Caquixahá. Estos personajes representan los antepasados de los Quichés.

Allá en el Oriente, cinco pueblos se multiplican : los Tepeu, que Adrián Recinos identifica como una tribu de origen tolteca que emigraron junto con los Quichés; los Oloman, identificado como los Olmeca-Xicalanca; los Cohah;

los Quenech y los Ahau. Se agregan a estos cinco pueblos los de Tamub y los de Ilocab. Al total siete tribus están esperando allá en el Oriente y se van multiplicando. Si agregamos la tribu de los cuatro Progenitores, es decir la Quiché, estamos frente a las siete tribus originales más el pueblo elegido al igual que en la lámina 2 del Códice Boturini (*Ver figura 1*) Es interesante señalar la importancia del número 7 entre los mesoamericanos, un número simbólico por excelencia. En las primeras fuentes escritas del Altiplano Central, los pueblos que salen de Chicomoztoc son 7 más el pueblo elegido, tal como aparece en esta lámina. Conforme va pasando el tiempo, vemos dos reacciones distintas por parte de los cronistas. Por una parte, algunos conservan el número 7 y enumeran sólo 7 calpulli originales. Es el caso de Durán[1] y de Chimalpahin[2] . Por otra parte, se conserva los 7 más uno y se convierte en 8, porque en la visión occidental, efectivamente el número adecuado es 8. Por ejemplo, en el *Códice Aubin* o *Códice de 1576*, que es la retranscripción del *Códice Boturini* según Patrick Johansson dice así :

"hay una cueva de donde salieron los ocho calpulli: el primer calpulli de los huexotzinca, el segundo calpulli de los chalca, el tercer calpulli de los xochimilca, el cuarto calpulli de los cuitlahuaca, el quinto calpulli de los malinalca, el sexto calpulli de los chichimeca, el séptimo calpulli de los tepanaca, el octavo calpulli de los matlatzinca."[3]

Los nombres corresponden en efecto a los que están presente en la lámina 2, pero se perdió ahí el valor simbólico del número.

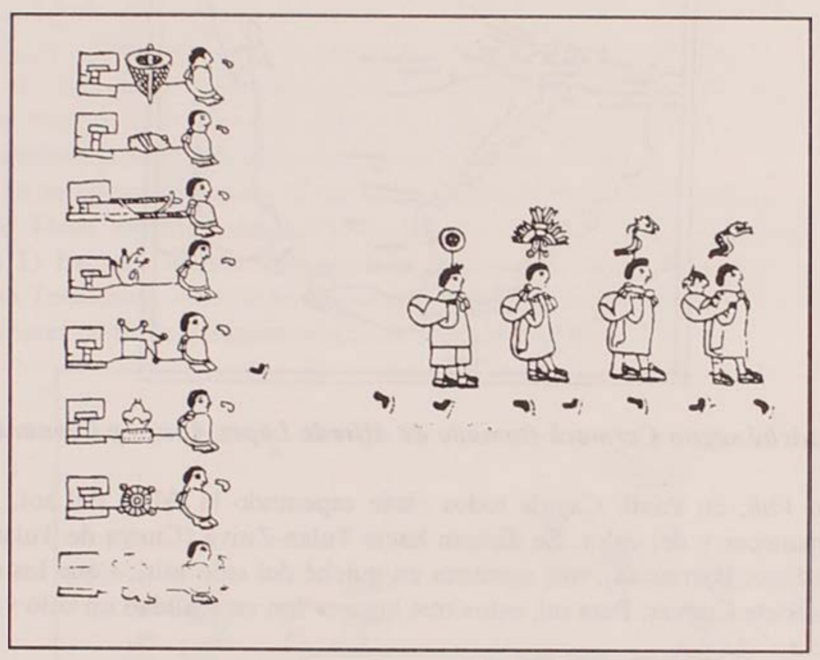


Figura 1 : Lámina 2 del Códice Boturini.

Hay que añadir que además de las siete tribus, están trece otras de Tecpan: los Rabinales, los Cakchiqueles, los Tziquinahá, los Zacahá, los Lamaq, los Cumatz, los Tulhalhá, los Uchubahá, los Chumilhá, los Quibahá, los Batenabá, los Acul-Uinic, los Balamihá, los Canchaheles y los Balam-Colob. Aunque cuando vayamos contando, hallamos 15 nombres. Supongo que el autor vino a agregar estos pueblos como un hecho histórico al redactar el libro y que no forman parte de la trama mítica original.

Todos son nómadas "*no tienen casas, sólo andan por los montes pequeños y grandes, como locos.*" (p.65), "*sus vestidos eran solamente pieles de animales, no tenían buenas ropas que ponerse, las pieles de animales eran su único atavío. Eran pobres, nada poseían...*" (p.67). Esta condición de hombres-nómadas y pobres está muy parecida a la que podemos encontrar en el Altiplano Central de México y una constancia entre el pueblo mexica. Es una manera de valorizar después el éxito del pueblo elegido por su Dios. Al igual que en el *Códice Boturini*, vamos a ver el paso

[1] Durán : " Salieron estas naciones indianas de aquellas siete cuevas, donde habían habitado mucho tiempo, el año del Señor de ochocientos y veinte." (...) " Los que salieron de aquellas cuevas fueron los seis géeros de gentes : conviene a saber : los Xuchimlicas, los Chalcas, los Tepanecas, los Culhuas y los Tlahuicas y Tlaxcaltecas (...) quedánse allá el Mexicano, según dice, por ordenación divina." (*Historia de las Indias* p.21)

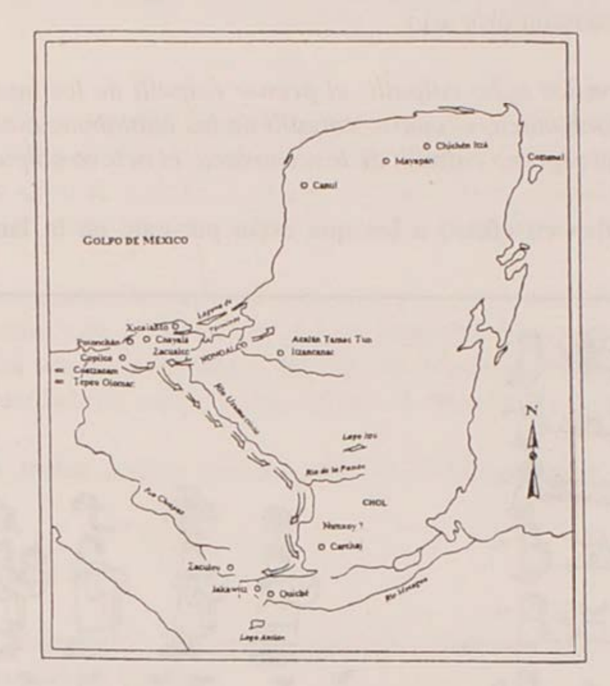
[2] Chimalpáhin : "cuando estos mexicas aztecas teochichimecas salieron del lugar llamado Aztlan, partieron de enmedio de las aguas (repartidos) en siete tlaxilacaltin o calpules." (*Memorial de Colhuacan* p.87)

[3] *Códice Aubin* o *Códice de 1576*, p. 18-19.

progresivo de esta condición muy humilde del pueblo quiché al de un pueblo sedentarizado, después de una larga y dolorosa migración.

Sin entrar en polémicas, podemos notar una diferencia entre la migración mexica y la de los quichés. En efecto, cada vez más, los estudios acerca de la peregrinación mexica tiende a la conclusión de que no fue ésta una realidad histórica sino que este pueblo *"era plenamente mesoamericano en el momento de su llegada a la Cuenca de México, y que su pretendía extranjería era parte del paradigma mítico común a sus vecinos"*[4]

Por oposición a los mexica, los quichés al igual que los Cakchiqueles en un momento dado de su historia conocieron una migración que los llevó desde la costa del Golfo hasta los Altos de Guatemala donde fundaron su primera capital Jacawitz entre 1200 y 1350. (Ver mapa)



Mapa : Migración quiché según Carmack (tomado de Alfredo López Austin y Leonardo López Luján).

Volviendo al *Popul Vuh*, en Paxil/ Cayalá todos están esperando la salida del sol. Los cuatro Progenitores deciden irse en busca del amanecer y del calor. Se dirigen hacia Tulan-Zuiva (Cueva de Tulan), Vucub-Pec (las Siete Cuevas) y Vucub-Ziván (las Siete Barrancas), tres nombres en quiché del sitio mítico que los mexica identifican como Chicomoztoc, el lugar de las Siete Cuevas. Para mí, estos tres lugares son en realidad un sólo y mismo, reunido después bajo el mismo nombre de Tula.

Los siete pueblos elegidos mayas no están en gestación en la matriz intra-uterina de la cueva sino que van allá en la cueva en busca de sus dioses y se instalan.

Al igual que en la lámina 1 del *Códice Boturino*, cuando Huitzilopochtli habla desde el inframundo a su pueblo, Tohil; Avilix; Hacavitz y Nicahtacah hablan al pueblo quiché para dar la orden de marcharse hacia el Oriente. (Ver figura 2)

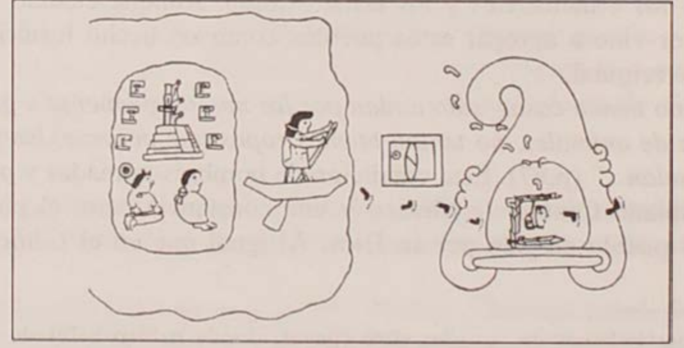


Figura 2 : Lámina 1 del Códice Boturini

[4] Cf, Alfredo López Austin y Leonardo López Lújan : *Mito y realidad de Zuyúa*, p. 97.

Los cuatro personajes originales cargan cada uno a sus dioses para llevarlos junto a ellos.

"Y el primero que salió fue Tohil, que así se llamaba este dios y los saco a cuestas en su arca Balam-Quitzé. En seguida sacaron al dios que se llamaba Avilix, a quien llevó Balam-Acab. Al dios que se llamaba Hacavitz lo llevaba Mahucatah, y al dios llamado Nicahtacah lo condujo Iqui-Balam.' (*Popul Vuh*, p. 67)

Aquí, nos remiten inmediatamente a los cuatro personajes del *Códice Boturini* : Coahcoatl, Apenacatl, Tezcacoacatl y Chimalman de la lámina 2, los cuatro puntos cardinales que van cargando al Sol. Una mujer se encuentra entre ellos, lo que no ocurre entre los Quichés : cuatro hombres van cargando a los dioses, o sea al bulto sagrado. El hecho de que los mayas-quichés tenían una organización distribuida en grupos de descendencia patrilineal[5] puede explicar esta ausencia femenina.

Allá, en Tula, sólo los pueblos quiché, Tamub e Ilocab gozaron del calor del fuego que les dio Tohil, sin embargo, permanecieron todavía en la oscuridad. Por consecuencia, en Tula, el pueblo elegido junto con los Tamub y los Ilocab (que en la realidad histórica son los tres aliados reunidos en una sola confederación de Utatlán) descubren a su dios Tohil, que les van guiando hacia la luz, hacia la aurora.

Al llegar a Tula, las otras tribus Cakchiquel, Rabinal, Tziquinahá, Yaqui (que remite a descendientes toltecas), se multiplican las lenguas, se separan, unos se van hacia el Oriente y otros vienen para acá. Los Cakchiqueles llegan con su propio dios llamado Chamalcán (Figura de Murciélago). Si consideramos simbólicamente que Tula es la cueva matriz donde están gestando los pueblos del linaje quiché, de la llegada de pueblos con lengua y con dioses distintos puede surgir una fecundación de origen diferente.

Los pueblos no elegidos como los de Ucamag exigen también el fuego, pero por culpa de diferencias lingüísticas, los quichés no entienden. Se manifiesta un mensajero de Xibalbá, enviado por el dios Tohil, que exige a partir de ahora sacrificios humanos, el "*pecho y el sobaco*" contra un poco de calor. Los otros pueblos aceptan el pacto. Para mí, es una manera simbólica de justificar los sacrificios históricos-reales.

En este pasaje de la historia, estamos frente a la gestación del pueblo quiché, al igual que en la lámina 4 del Códice Boturini, cuando Tleatl sacrifica sobre una de las dos bisnagas a la diosa Teoxahual, vestida ésta con traje chichimeca (Ver figura 3) En esta lámina hay una clara oposición entre el águila que simboliza la luz, el sol, la sedentarización y la diosa Teoxahual, vestida de chichimeca, símbolo de lo lunar, del nomadismo, de la oscuridad, diosa que aparece en ciertas fuentes como la hermana mayor de Huitzilopochtli.

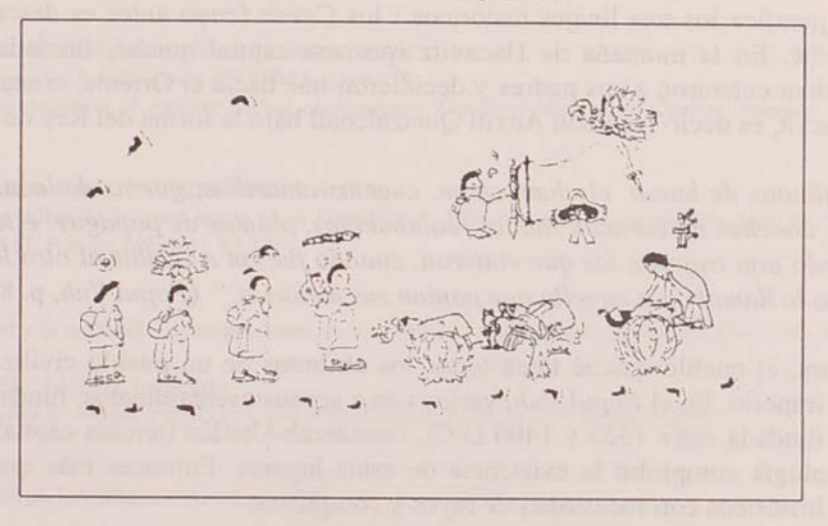


Figura 3 : Lámina 4 del Códice Boturini

En las dos fuentes, el fuego representa al corazón y estamos en ambas fuentes frente a dos elementos fundamentales : fuego y agua (simbolizado por el líquido de la cueva matriz).

Siempre bajo el mando de Tohil, el pueblo parte de Tula. La ida de este lugar es de una gran tristeza : *"Y lloraron en sus cantos por su salida de Tulán; lloraron sus corazones cuando abandonaron a Tulán"* (*Popul Vuh*, p. 70)

La obsesión de ver el astro de Venus se vuelve cada vez más presente. No esperan la salida del sol sino la de la estrella de la mañana. La presencia de este planeta corresponde a la ideología que tenía los pueblos del Altiplano respeto a Quetzalcoatl-Tlahuitzcalpantecuhtli. Michel Graulich pone en evidencia el hecho de que los mexicas substituyeron

[5] Cf, María Josefa Iglesias Ponce de León & Andrés Ciudad Ruiz "Las Tierras Altas de la zona maya en el Posclásico", *Historia Antigua de México*, vol. III, Linda Manzanilla & Leonardo López Luján Coords, INAH, UNAM :87-120.

perfectamente bien el culto de Quetzalcoatl por el de Huitzilopochtli. [6] Sabemos que bajo el mando de Ahuizotl, se reescribió la historia del pueblo mexica, readaptándose a las nuevas exigencias de este pueblo. Quizás en el mito de origen tolteca, la estrella de la mañana era la que se esperaba y no el sol. El pueblo mexica es un pueblo sumamente solar.

De Tula, pasan a una montaña llamada Chi Pixab en donde los tres pueblos quichés toman disposiciones, sin embargo sigue la aflicción, el hambre, la oscuridad. Mientras que están en la montaña, el cuento se refiere de manera fugitiva a la travesía del mar, sobre piedras, dividiéndose éste en dos al momento de pasar, al igual que el pasage de Moisés sobre el Mar Rojo. Dice así :

"No está bien claro, sin embargo, cómo fue su paso sobre el mar; como si no huebiera mar pasaron hacia este lado; sobre piedras pasaron, sobre piedras en hilera sobre la arena. Por esta razón, fueron llamadas Piedras en hilera, Arenas arrancadas, nombres que ellos les dieron cuando pasaron entre el mar, habiéndose dividido las aguas cuando pasaron." (*Popul Vuh*, p. 71)

En los *Anales de los Cakchiqueles*, llegan a Tula atravesando el mar, en el *Popul Vuh*, los quichés salen de Tula cruzándolo sobre piedras, en la *Crónica Mexicayotl*, los mexicas pasan sobre escudos. A pesar de las variantes míticas, el punto en común es la travesía que es una expulsión de la matriz, como si fuera un parto simbólico.

De repente, el autor vuelve otra vez a la montaña de Chi Pixab como si hubiera omitido las paréntesis del mar. Continúa la oscuridad, el ayuno forzado, la tristeza. Entonces, los cuatro personajes se echan a cuesta a sus dioses : Tohil, Avilix y Hacavitz, esta vez tres dioses en vez de cuatro -lo que se aproxima más al patrón triádico de los maya-quiché- y los van dejándo en lugares distintos. Avilix en el barranco llamado Euabal-Ziván; Hacavitz en una pirámide colorada en un monte llamado Hacavitz y Tohil escondido en la barranca rodeado por culebras, tigres, víboras y cantiles.

Este acto de dejar en tres puntos cardinales distintos a los dioses se asemeja mucho al acto de sembrar. Los dioses se vuelven semillas en lugares bien humildes. El sacrificio de los dioses va a permitir por fin el amanecer. Primero, sale la estrella, queman copal, sale el sol, los animales se alegran, se seca la superficie de la tierra, los dioses se convierten en piedra, lo que simboliza por fin la sedentarización del pueblo quiché.

El relato continúa con la multiplicación de los sacrificios y las guerras entre pueblos vecinos.

Balam-Quitzé, Balam-Acab y Mahucutah tuvieron hijos, sólo Iqui-Balam no tuvo. El hecho de que el último se quedó sin descendiente justifica los tres linajes históricos : los Cavek (cuyo autor es descendiente de este linaje), los Nihaib y los Ahua-Quiché. En la montaña de Hacavitz (primera capital quiché, fundada entre 1200 y 1350 D.C), Qocaib, Qoacutec y Qoahau enteraron a sus padres y decidieron irse hacia el Oriente, cruzar otra vez el mar, con el fin de encontrar al Señor Nacxit, es decir Topiltzin Acxitl Quetzalcoatl bajo la forma del Rey de Oriente. Allí recibieron :

"el dosel, el trono, las flautas de hueso, el cham-cham, cuentas amarillas, garras de león, garras de tigre, cabezas y patas de venado, palios, conchas de caracol, tabaco, calabacillas, plumas de papagay, estandartes de pluma de garza real, tatam y caxcón. Todo esto trajeron los que vinieron, cuando fueron a recibir al otro lado del mar las pinturas de Tulán, las pinturas, como le llamaban a aquello que ponían sus historias." (*Popul Vuh*, p. 86)

A partir de ahora, el pueblo quiché tiene todos los atributos de un pueblo civilizado, pueden apuntar en sus libros la grandeza de su imperio. En el *Popul Vuh*, varios van a ser sus asentamientos, fundan varias ciudades Chi-Quix, Izmachí (capital quiché fundada entre 1325 y 1400 D.C), Gumarcah-Utatlán (tercera capital quiché fundada entre 1400 y 1524 D.C). La arqueología comprobó la existencia de estos lugares. Entonces más que una peregrinación mítica, estamos frente a hechos históricos con sucesiones de reyes y conquistas.

CONCLUSIÓN :

Para concluir, al estudiar el tema de la peregrinación en ambas fuentes, topamos con una espina dorsal mítica que puede remitir a mitos fundadores comunes a todas las civilizaciones mesoamericanas.

Cuando uno se interesa a las influencias culturales en Mesoamérica, sobre todo en el Posclásico, estamos frente a un área geográfica en donde las culturas desde el Preclásico estuvieron en contacto ya sea a través de relaciones mercantiles, migraciones, conflictos, pactos pacíficos. Al llegar el Posclásico, todas las regiones que forman parte de Mesoamérica fueron puesta en relación, a un momento dado de su historia, con su vecina más cercana y más lejana.

Las analogías que encontramos, por ejemplo, entre los Mexicas y los mayas no es forzosamente fruto de un contacto directo entre ambas culturas -aunque existía un comercio bilateral muy fuerte entre ambas culturas- sino que se

[6] Michel Graulich *"Entre el mito y la historia. Las migraciones de los mexicas"* (p.78)

puede remitir a épocas anteriores. Se comprueba cada vez más que la civilización mexica retomaba rasgos culturales que pertenecían a la época tolteca y quizás teotihuacana y que estos toltecas o teotihuacanos no evolucionaron aislados del resto de Mesoamérica sino que establecieron relaciones con otras culturas, que las influenciaron y que fueron influenciados por ellas.

Hablando de la migración, podemos emitir dos hipótesis :

- o bien los quichés, desde su lugar de origen, trajeron con ellos este mito originario
- o bien este mito ya estaba presente entre los mayas de los Altos de Guatemala.

Sin embargo, y es muy curioso en este caso, en la segunda parte del *Popul Vuh*, cuando se relata las aventuras de los gemelos en el inframundo, no hay ningún elemento común con el Altiplano, ni siquiera palabras de origen nahuatl -palabras presentes en otras partes del relato- como si fuera éste un mito profundamente maya que no aceptó ningun elemento proveniente de afuera. ¿El mito de la peregrinación fue una aportación posterior? No podemos omitir el hecho de que la cueva como matriz no es algo exclusivo al Altiplano Central sino que también aparece en sitios mayas como Dos Pilas construido sobre extensas cavernas, lugares íntimamente ligado con el Inframundo.

Es difícil llegar a conclusiones satisfactorias frente a los problemas que causan las culturas mesoamericanas : esta constante recuperación del pasado y esta gran facultad de adaptar a su propia cultura rasgos ajenos.

BIBLIOGRAFÍA :

Anales de los Cakchiqueles o Memorial de Sololá
1992 Literatura Maya, Biblioteca Ayacucho : 101-216.

CHIMALPAHIN, Domingo
1998 *Las ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan*. Vols I y II. Cien de México. CONACULTA, México.

Códice de 1576 o Códice Aubin
1963 Colección Chimalistac de libros y documentos acerca de la Nueva España, Ediciones Porrúa Turanzas, Madrid.

DURAN, Diego Fray de
1984 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Vols I y II. Porrúa, México.

FOWLER, William R. Jr.
1983 "La distribución prehistórica e histórica de los pipiles" *Mesoamérica*, año 4, Cuadernos 6, CIRMA : 348-372.
1989 *The cultural evolution of Ancient Nahua civilizations. The Pipil-Nicarao of Central America*. University of Oklahoma Press. Norman and London.

IGLESIAS PONCE DE LEON, María Josefa & CIUDAD RUIZ, Andrés
1995 "Las Tierras Altas de la zona maya en el Posclásico", *Historia Antigua de México*, Vol. III, Linda Manzanilla & Leonardo López Luján Coords, INAH, UNAM, Porrúa, México : 87-120.

GRAULICH, Michel
2000 Entre el mito y la realidad. Las migraciones de los mexicas. *Arqueología Mexicana*, Vol. VIII, n° 45 :74-79.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo & LOPEZ LUJAN, Leonardo
1999 *Mito y realidad de Zuyuá*, Fondo de Cultura Económica, Colegio de México, México.

Popul Vuh
1992 Literatura Maya, Biblioteca Ayacucho : 3-99.

SAHAGUN, Bernardino Fray de
1981 *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Libro III, Porrúa, México.

TEZOZOMOC, Fernando Alvarado
1949 *Crónica Mexicayotl*. UNAM, México.

VIVO ESCOTO, Jorge A.
1970 "El poblamiento nahuat en el Salvador y otros países de Centroamérica", *Anuario de Geografía*, México año X : 11-43.

29

(236 de la Serie)

KAAN, HINA, JAYNA, JAINA. VARIACIONES LINGÜISTICAS, GEOGRAFICAS E HISTORICAS EN UN NOMBRE INSULAR

JORGE VICTORIA OJEDA
Universidad de Castellón, España

KAAN, HINA, JAYNA, JAINA. VARIACIONES LINGÜISTICAS, GEOGRAFICAS E HISTORICAS EN UN NOMBRE INSULAR

JORGE VICTORIA OJEDA
UNIVERSIDAD DE CASTELLON, ESPAÑA

INTRODUCCIÓN.

Las presentes líneas tienen como objetivo proponer que el origen del nombre de la isla campechana de Jaina, conocida en el mundo científico por sus figurillas precolombinas, proviene, no en una "palabra" de la lengua de nuestros ancestros mayas, sino en otra taína arahuaca traída de Santo Domingo, sin saberse el cuándo y por quién, aunque el cómo es posible de entender por los nexos intercoloniales en el marco del caribe histórico español.

En el mismo sentido, entre las variaciones históricas que la propuesta conlleva, se hace hincapié en una realidad: el error referente a la existencia de fortificaciones españolas en aquella isla. Equivocación que se cometió por la existencia de nombres iguales, pero que a la vez ha dado pauta para reflexionar sobre el origen o proveniencia del nombre de Jaina, y para intentar borrar del imaginario de algunos investigadores el valor añadido de la riqueza arquitectónica militar a mencionada ínsula campechana.

VARIACIONES EN EL ASPECTO LINGÜÍSTICO.

Los datos epigráficos señalan que en tiempos precolombinos la isla de Jaina era conocida, al menos en el siglo VIII d.C., con el nombre de Kaan.[1] Es posible que esta denominación haga referencia directa a una de las características de la configuración de la misma, El fonema Kaan equivale en maya yucateco a "cielo", pero desempeña también el sentido "arriba", así como su derivación Ka'nal "hacerse alto".[2]

Con ese nombre quizá se hacía alusión a la elevación artificial sobre el nivel del mar que en algunos puntos se ha constatado arqueológicamente como de más de tres metros por encima de los manglares; a la figura que toma la isla, o bien, a las construcciones que debieron dominar el panorama en los lejanos años 300 y 1000 d.n.e.; y que aún para tiempos coloniales fungieron como referencias geográficas al apuntárseles como "Morros de Jaina".[3]

El nombre de esta isla se dice que proviene de la antigua denominación HINA, documentada por vez primera, según parece, en el Códice de Calkiní (antes de 1582).[4] El mismo nombre que Roys señala como Hinal.[5] Una lectura de ese texto colonial sería "...Hina (ilegible) ix u kaknabil ah Canul" (Hina [Jaina]) ¿también? (es de el mar de los Canul.[6]

García Campillo, en un trabajo referente a la epigrafía de la isla, señalaba desconocer cuándo se modificó el nombre Hina al de Haina = Jaina, ya que en los mapas del siglo XVIII es posible encontrar ambos nombres para

[1] García Campillo, José M., "Datos epigráficos para la historia de Jaina durante el período clásico", en: Investigadores de la Cultura Maya, tomo I, Universidad Autónoma de Campeche, 1998, p.50. A propósito de ello, el arqueólogo Alexander Voss apunta que es un tanto difícil aseverar que el nombre haya sido el mencionado por Campillo, ya que el glifo emblema Kaan puede encontrarse, al igual, en otro u otros sitios (comunicación personal). Este apuntamento no interfiere en nuestro planteamiento, ya que el nombre que nos ocupa a nosotros en este trabajo es el de Jaina y únicamente señalamos el de Kaan como antecedente.
[2] Barrera Vázquez, Alfredo, Diccionario Cordemex. Maya-Español y Español Maya, Ediciones Cordemex, México, 1980, pp. 291-292; García Campillo, Op. Cit., p.50.
[3] Piña Chán, Román, Jaina: La Casa en el Agua, INAH, México, 1968, pp.27,28,63; Folan William y Alvarez, Luis, "Jaina. Su clima y niveles del mar a través del tiempo", Apuntes, No. 1, pp.6-14, México, 1984, pp.9-11; García Campillo, Op. Cit., p.50.
[4] Barrera Vázquez, Alfredo, Códice de Calkiní, Gobierno del Estado de Campeche, 1957, pp.108, 110. En la transcripción de este autor no se señala el nombre de Jaina o Hina como lugar de la Isla. Al caso, ver: p.111 donde señala: "En los términos del cielo abrazan los mares de los Canules el término de los mares de los Canules".
[5] Roys, A. The Political Geography of the Yucatán Maya, 1957, p.15.
[6] García Campillo, Op. Cit., p. 50.

denominarla. Agrega, que en cualquier caso, e independientemente del nombre actual, resulta imposible relacionar Hina con la denominación precolombina Kaan.[7]

En cuanto al nombre Hina=Jaina, se ha buscado semejanzas con el nombre maya formado por ha' + na, dando la lectura de "casa – agua", o sea, "la casa del agua",[8] lo que da resultados satisfactorios por las características geográficas de la zona donde se localiza. No obstante, García Campillo señala que la grafía Hina del Códice de Calkiní, no avala esa relación. "La diptongación de la primera sílaba (i>ai) es difícil de explicar en términos diacrónicos, y habría que suponer una vocal larga (y/o un fonema glotal), esto es, hii'-na, con objeto de colocar el acento en el primer elemento y justificar una posterior (y parcial) asimilación vocálica, fenómeno este último muy corriente en la evolución fonológica de las lenguas yucatecanas".[9]

De cualquier forma, y pese a los problemas lingüísticos, el nombre de Hina del siglo XVI, y cuyo origen y antecedente se desconocen, se cree que derivó al de Jaina por el supuesto de que proviene del maya Ha Na.

Bien, pasemos ahora a otra parte del caribe histórico, en concreto a la isla de Santo Domingo, denominada por Colón La Española, sitio donde mandó fundar la primera ciudad hispanoamericana, La Isabela, y cuya población se trasladó posteriormente al otro lado de la isla para fundar Santo Domingo.

Referente al registro del nombre Haina en los tiempos del descubrimiento y conquista, contamos con varios ejemplos. Así, fray Bartolomé de las Casas apuntó que los indígenas de esa isla le indicaron a Colón de la existencia de yacimientos auríferos al sur y que "enviase allá de sus cristianos para buscallo". El almirante envió a Francisco de Garay y a Manuel Díaz, y así después de leguas abajo,

> "llegaron a un río caudal que se llamaba y hoy le nombramos Haina, gracioso y fertilísimo río, en el cual le dixeron que había mucho (sic) oro o por aquella comarca; y así fue, porque, cavando en muchos (sic) lugares de los arroyos que entraban en el río grande Haina, hallaron muy gran muestra de oro... Estas minas llamó el Almirante las minas de San Cristóbal, por una fortaleza que allí mandó hacer (a su hermano cuando se partió para Castilla), so este nombre".[10]

Por su parte, el cronista real, Fernández de Oviedo, señala que al retorno del primer viaje de Colón, uno de los cinco caciques que llevó a España procedentes de Haití "que agora llamamos Española", respondía al nombre Cayacoa, y tenía su señorío en la parte oriente de la isla, desde Santo Domingo hasta "el río de Hayna, é hasta donde el rio Yuma entra en la mar".[11]

De igual manera, a fines del siglo XVI, el cosmógrafo de Indias, Juan López de Velasco, decía al caso del traspaso de la ciudad de Santo Domingo a un nuevo sitio: "...y pasóla con fin de hacer traer a la ciudad un río que se llama Aina".[12]

Años más tarde, en 1732, se indicaba que "la playa de Xaina es el único parage, dicen los naturales, el más cercano y más cómodo para el enemigo para hacer desembarcos y así lo executaron los ingleses en el año 1655".[13]

Al caso de la temprana notificación de un río llamado Hayna o Jayna en la Española, cabe recordar que la toponimia estudia el origen, significación y transformación de los nombres geográficos; auxiliándose para ello en la historia, la sociología y la lingüística. Al abordarla se debe de tener en consideración las costumbres de los pueblos, la

---

7 Ibídem.

8 Piña Chán, Román, Jaina. La casa del Agua, INAH, 1968, p. 27.

9 García Campillo, Op. Cit., p.54.

10 Las Casas, Bartolomé de, Historia de las Indias, III tomos, (II), Alianza Editorial, Madrid, 1994, pp. 949-950. Este cronista prosigue diciendo que, "Después se llamaron las minas viejas – y hoy se llaman asi- por respecto de otras que después se descubrieron de la otra parte del río Haina frontero déstas, que se nombraron las minas nuevas. Las viejas estaban al poniente del río, y las nuevas a la parte oriental", (p. 950, ver también: p. 1324).

11 Fernández de Oviedo, Gonzalo, Historia natural y general de Las Indias, Islas y tierra firme del mar océano, Madrid, 1851-55, lib. III, cap. IV, p.65.

12 Rodríguez Demorizi, Emilio, Relaciones Geográficas de Santo Domingo, Editora del Caribe, Santo Domingo, 1970, pp.11, 21. Consúltese. también, Sánchez Valverde, Antonio, Idea del valor de la Isla Española, Editora Nacional, Santo Domingo., 1971, pp. 12,42,75.

13 Carta del teniente coronel e ingeniero segundo de sus Reales Ejércitos, don Félix Prosperi a S.M., Santo Domingo, marzo 15 de 1732. Instituto de Historia y Cultura Militar, rollo 10.

penetración de unos en otros, sus emigraciones y desapariciones estáticas frente a las edades, frente a los ambientes geográficos y frente a los hombres que iban y venían.[14]

El toponímico se arraiga con más fuerza en el tiempo y el espacio, las más de las veces, que el propio hombre. En el caso de América, en muchos casos es comprobable la certeza de sus términos geográficos, en otros lamentablemente no. Para el caso de la española, existe el magnífico manual de toponimia elaborada por Pedro Mártir de Anglería, la cual se retoma cuando se trata de paleotoponimia, en él, entre otras, figuran: Haití, que "significa aspereza en lengua antigua, así llamaron a toda la isla"., el río Juma, hoy Yuma; Haiba, el río Haina; Yache, y el río Yaque.[15]

Cabe señalar que el sustrato toponímico de Santo Domingo no reviste la claridad lingüística, arqueológica, y prehistórica que en otros lugares ha adquirido, ya que los españoles desaparecieron a los grupos indígenas, y con ello sus lenguas. Los estudios realizados al caso, apuntan que la población, al ocurrir el descubrimiento, era Taína, una de las ramas del grupo Arahuaco, provenientes de América del Sur: Pero estos Tainos encontraron en la isla otra cultura india, la Siboney. En consecuencia, los topónimos que se tiene como pertenecientes al sustrato no se pueden distinguir cuales corresponden a una u otra cultura, aunque, en opinión de Larrazabal, por lo general quizá sean arahuacos.[16]

En cuanto a la ortografía toponímica de Haina, el mapa de Moya y la Geografía de Armando Rodríguez, generalmente bien orientados en ortografía toponomástica, escriben JAINA. Rodríguez señala que los indígenas al pronunciar AINA y otras palabras que comenzaban por vocal, emitían cierta aspiración, que los españoles traducían con h, de aquí el origen de Haina que se pronunciaba a manera de j. Pedro Mártir de Angleria apuntó que los indios pronunciaban las vocales castellanas (ha, he, hi, ho, hu) con la boca abierta y dándose golpes en el pecho.[17]

El nombre del río de La Española se ha registrado a través del tiempo como Aina, Haina, Xaina y Jaina. De la posible existencia del nombre con el inicio de la vocal castellana A y el sonido o exhalación que al pronunciarla emitían los indígenas y que los españoles convirtieron en H, X o J, aparecieron los nombres iniciados con esas letras.

VARIACIONES EN EL ASPECTO GEOGRAFICO.

Hemos visto cómo dos sitios diferentes son conocidos desde hace siglos con la misma denominación. Ahora bien, en el caso de la República Dominicana, el nombre en cuestión aparece desde el siglo XVI, persistiendo, con derivaciones menores, hasta el presente. En el primer plano donde lo encontramos proviene de los siglos XVI-XVII. Aunque se da por cierta su procedencia para ese tiempo, [18] algún autor sugiere que puede ser del siglo XVIII.[19] (Ilus.1) El plano de Nicolás Cardona de 1632, indica "El río de Haina con su fuertecico a la boca"., (Ilus.2)[20] un siglo más tarde, en 1732, se menciona el nombre de Xaina, (Ilus.3)[21] en otro sin data exacta pero proveniente del siglo XVIII, de origen desconocido se menciona Jaina[22] (Ilus.4) al igual que en otro de 1784, atribuido a Juan López,[23] y en el de 1818 elaborado por Manuel de Hita.[24]

Por cuanto a la isla campechana, hemos hecho alusión al señalamiento de García Campillo en el desconocimiento de cuándo se comenzó a sustituir el nombre de Hina por el de Jaina, ya que en mapas dieciochescos es posible encontrar ambos nombres para la isla.[25]

En un recorrido por la cartografía peninsular donde aparece este sitio, tenemos que, en un plano de 1703 se denomina Jaina,[26] (ilus. 5) pero en otro de casi 30 años después el nombre asignado es Hina[27] (ilus. 6) En un plano de

[14] Larrazabal, Carlos, Toponimia, Editora del Caribe, Santo Domingo, 1972, p.11.

[15] Larrazabal, Op. Cit., pp 11,28. No obstante lo magnífico que pudiese resultar esta obra, cabe señalar al lector que Pedro Mártir de Anglería nunca estuvo en América o la Española, sino que, al igual que otros cronistas, escribió sus obras basado en los numerosos relatos y entrevistas con los viajeros indianos, Montoro, José, Virreyes españoles en América. Editorial Mitre, 1984, Barcelona, p.23.

[16] Ibídem, p.33. En cuanto al desplazamiento de los arahuacos, existen opiniones que fue de oeste a este (Tovar, en Larrazabal, p.34).

[17] Ibídem, p.44. Ver por igual: Tejera, Emiliano, Palabras indígenas (sic) de la isla de Santo Domingo, Editora del Caribe, Santo Domingo, 1951, pp. -XI, 260-261.

[18] Archivo General de Indias, M y P. Santo Domingo, No. 19; Gil-Bermejo, Juana, La Española. Anotaciones históricas (1600-1650), Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1983, lámina 1.

[19] Rodríguez Demorizi, Emilio, Mapas y Planos de Santo Domingo, Editora Taller, Santo Domingo, 1979, No. 10.

[20] Rodríguez Demorizi, Op. Cit., No. 134.

[21] Ibídem, No. 88.

[22] Ibídem, No. 71.

[23] Ibídem, No, 83

[24] Ibídem, No. 94.

[25] García Campillo, Op. Cit., p.50.

[26] Carte du Mexique et des Etate Unis d'Amerique. Guillaume de L'isle, en Antochiw, 1994, p. 169.

[27] Carte des isles de L'Amerique et de plusieurs pays de la terre ferne. Jean Baptiste Bourguignon d'Anville, en Antochiw, Historia Cartográfica de la Península de Yucatán, TRIBASA, México, 1994, p. 173.

1749 de nuevo el nombre Hina es asignado a la isla,[28] situación que se repite en el de 1780,[29] y en otro norteamericano de tres años antes (1777)[30].

El nombre Jayna lo encontramos en un plano de 1734[31] y en otros de 1776.[32] Para 1767, el ingeniero Juan de Dios González nombraba a la isla como Jayna.[33] La única vez que encontramos el nombre de Xaina, fue en el trabajo de José González Ruiz de 1788. Por su parte, Juan José de León, en su plano de 1798, modifica la y griega por la i latina, usando de nuevo el nombre Jaina.[34]

Para la centuria decimonónica el plano de 1803 señala Jayna,[35] al igual que otro de la década de los 40's de ese siglo,[36] variando de nueva cuenta en 1852 por el de Jaina.[37]

En líneas anteriores hemos visto que en la cartografía de Santo Domingo, más antigua que la de Yucatán, aparece por vez primera el nombre Haina, Jayna o Jaina para designar al río cercano a la capital. A contraparte, la cartografía peninsular incluye indistintamente el nombre de Hina, Jayna y Jaina. (Ilus.7).

¿Coincidencia que estos dos lugares recibiesen el mismo nombre? Por mi parte, sostengo que el nombre de la isla campechana, "la casa del agua", no derivó de la palabra maya Hina, sino que a través de los contactos intercaribeños, en esa vorágine de innegables interrelaciones del llamado Caribe histórico donde se ubicaba Campeche,[38] los contactos traspolaron el nombre del rico rio dominicano al antiguo Mayab. Al caso, recuérdese que Santo Domingo fue paso obligado para los españoles que venían a América durante los primeros siglos de la conquista y colonia. No olvidemos que milicianos iban y venían de las tierras conquistadas y que en muchos casos las descripciones históricas, mapas y planos se enriquecían" (o perpetuaban los errores) con la información y las palabras que aquellos trasladaban de un lugar a otro.

En ese mismo sentido, la historia cartográfica de Yucatán apunta gran rezago (al igual de la de todo el imperio español) denotando, aún para comienzos del siglo XIX, "elementos característicos de la cartografía francesa de la segunda mitad del siglo XVII y de la primera del siglo XVIII",[39] En un breve análisis de la cartografía inglesas y francesas, se trasluce que el nombre otorgado a las tierras americanas , suyas o no, se indicaban en los planos con la traducción, en muchos casos, al idioma de quien lo elaboraba. Al caso, cabe recordar que los cartógrafos españoles copiaron en muchos casos mapas franceses sin verificar los nombres de lugares.[40] Esto orilla a pensar en la probabilidad de que el nombre de Jaina existente en la posesión francesa de la dominicana, pasase al espacio campechano. No obstante esta idea, tampoco hay que descartar que el nombre haya sido puesto erróneamente por algún cartógrafo español que siguió la descripción de viajeros.

Así, de acorde a la postura, el nombre con el que se designa el sitio maya, en realidad sería una palabra taina, no propia de los hablantes de la región peninsular, a pesar de la semejanza en la pronunciación.

Lo anterior aunque no varía de modo alguno la historia regional, nos permite entender las variaciones de los nombres existentes en la historia cartográfica americana y, de paso, tratar de contestar a la interrogante formulada tiempo atrás por el colega García Campillo.

VARIACIONES EN EL ASPECTO HISTORICO.

Hace algunos años en una obra referente a la cartografía de la Península de Yucatán, se publicó un plano titulado "Puesto de Jayna, de las baterías de campaña construidas en aquel destino, playas continuas y desembocadura de su río con expresión de su sonda".[41] (Ilus.8). Debo de aclarar que en primera instancia, como interesado de las

[28] Carte Reduite du Golphe du Mexique. Nicolas Bellin, en Antochiw, Op. Cit. p. 174.
[29] Plano de Ribert Bonne, Ibidem, p. 177.
[30] Plano de Thomas Jeffreys, Ibídem, p. 203.
[31] Descripción de toda la costa de Yucatán, Ibídem, lámina XXIX.
[32] Plano de la Provincia de Yucatán, Ibídem, lámina XXVIII; Mapa de la Provincia de Yucatán. Miguel de Alderete, Ibídem, figura 4, p. 212.
[33] Mapa de la Provincia de Campeche. Juan de Dios González, Ibídem, mapa 111.
[34] Mapa Corográfico de la Provincia de Yucatán. Juan José de Leó, Ibídem, lámina XXXII:
[35] Plano de Aarón Arrwsmith, Ibídem, mapa 89.
[36] Plano Corográfico el Estado Libre y Soberano de Yucatán, copiado en 1841 por J.P. Celarain, Ibídem, mapa 115.
[37] Carta de Yucatán, Ibídem, mapa 142.
[38] Victoria Ojeda, Jorge, "Campeche en la circunscripción del caribe español", en: Cuadernos Culturales, No. 3, Año. 1, Casa de la Cultura, 1993, Campeche, pp.3-10.
[39] Antochiw, Op. Cit., pp. 184,207.
[40] Ibidem, p. 186.
[41] Ibídem, pp.260-261.

fortificaciones de la región, me pareció extraño aquel dato, que en ese entonces consideré apócrifo,[42] aunque, posteriormente, concluí que el registro del mapa no era correcto.[43]

El autor de la obra donde se publicó el mapa citado, apunta que proviene del Museo Naval de Madrid,[44] donde en realidad se localiza, pero personalmente he podido comprobar que se encuentra catalogado erróneamente como parte de la cartografía mexicana. Ese error de clasificación es cotejable con la consulta de otros acervos documentales ya que en el Archivo Histórico Nacional existe un "Croquis que demuestra la posición de las baterías, atrincheramientos y playas de Jaina...", copiado de otro de 1780 por Manuel de Hita, muy semejante al publicado como perteneciente a la región peninsular.[45]

De igual manera, el Archivo General de Simancas, resguarda un plano similar a los dos antes mencionados, indicando las fortificaciones que se erigieron a mediados del siglo XVIII.[46] (Ilus.9).

Pero ese dato erróneo ha acarreado otros que, en lo particular de la península yucateca, pudiese contribuir a engrandecer aún más un simple error de clasificación del otro lado del océano. Me refiero a que, a raíz de su publicación, el informe de las fortificaciones españolas de Jaina, ha sido retomado por otros investigadores. Así, Ortiz Lanz en su libro Piedras ante el mar... indica, referente al plano publicado en 1994, que "debe ser posterior a 1766, pues (para esa fecha) Juan de Dios González menciona que la isla estaba sin protección". Prosigue diciendo:

> El sistema usado se basaba en el empleo de albarradas casi contiguas que se ajustaban a la topografía tan variada de la isla. Construidas seguramente con piedras provenientes de los antiguos edificios mayas, todavía es posible que subsistan sus restos confundidos con los muros prehispánicos, esperando que los arqueólogos hagan con estos nuevos datos una revaloración de la historia reciente de ese importante sitio, hasta ahora conocido únicamente por sus figurillas. [47]

Cabe apuntar que la mención simplista de "albarradas" desdice aquellas obras, que si bien Ortiz piensa que serían semejantes a las utilizadas en la región, precisamente por tratarse de obras militares con un fin específico, debían ser elementos o muros de piedra seca más de acorde a lo establecido por la tradición tan arraigada en el mundo mediterráneo en la arquitectura de este tipo[48] que las locales, de más utilidad como elementos limítrofes. Sobre ejemplos de arquitectura en piedra seca de utilidad militar se cuenta con casos en Yucatán en algunos elementos de las trincheras del norte peninsular.[49].

Del mismo modo, algunos arqueólogos han también retomado la idea errónea de las defensas en Jaina, apuntando que, a fines del siglo XVIII, el gobierno español decidió la construcción de las mismas. No obstante, los objetivos propuestos en un trabajo de materiales de superficie efectuado en aquella isla, al final del mismo sus autores no retoman lo referente a las obras militares y sus probables vestigios.[50]

Sin embargo, no hay que dejar pasar el hecho de que algún investigador se preocupó de dar respuesta a su interrogante en cuanto a la existencia o no de aquellas obras en la isla, llegando a la plausible conclusión de su

---

[42] Victoria Ojeda, Jorge, Mérida de Yucatán de las Indias. Piratería y estrategia defensiva, H. Ayuntamiento de Mérida, México 1995, p.59, nota 94, y "Arquitectura militar en la región de Jaina, Campeche, México. Falsedades en la historia defensiva colonial", en: Anuario de Estudios Americanos, tomo LVI, Escuela de Estudios Hispano Americanos, Sevilla, 1999, p. 263.

[43] Victoria Ojeda, Jorge, Emplazamiento arquitectónico militar en el Campeche colonial, Instituto de Cultura de Campeche, 2000, p. 62.

[44] Museo Naval de Madrid, Plano X-A-11.

[45] "Croquis que demuestra la posición de las baterías, atrincheramiento y playas de Jaina, embarcadero de su río, y sondeo", Santo Domingo, 24 de abril de 1818. Archivo Histórico Nacional, Estado, mapa, leg. 130, sig. 70.

[46] De las baterías en las playas de Jayna, distantes dos leguas al oeste de la plaza de Santo Domingo, capital de la Isla Española. Santo Domingo, 1 de noviembre de 1783, Antonio Ladrón de Guevara. Archivo General de Simancas. Mapas, Planos y Dibujos. III-15, vol. 1.

[47] Ortiz Lanz, José Enrique, Piedras ante el mar. Las fortificaciones de Campeche.CONACULTA, México, 1996, p.97.

[48] Por ejemplo ver: García Lisón, Miguel y Zaragoza Catalán, Arturo, Arquitectura primitiva en secá. Generalitad Valenciana, Castelló, 2000.

[49] Barrera Rubio, Alfredo, "Arquitectura militar de un sitio del Yucatán colonial", en Investigaciones Recientes en el Area Maya, IV tomo (II), Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1984; Barrera Rubio y Leyva, Miguel, "Las Trincheras. Un sistema colonial de defensa en la costa norte de Yucatán", en: Cuaderno de Arquitectura Virreinal, No 14, UNAM, México, 1994; Victoria Ojeda y Pérez de Heredia, Eduardo, Las Trincheras de Ch'en Inglés, Chelem, Yucatán, en: Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, No. 183, Mérida; 1993; Victoria Ojeda, Op. Cit., 1995.

[50] Suárez Aguilar, Vicente y Ojeda Mas, Heber, "Materiales históricos de la isla de Jaina, Campeche", en: Temas Antropológicos, No. 1 Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY, Mérida, 1999, pp. 90-104.

inexistencia, pensando que, tal vez, el autor del mapa apócrifo se dejase llevar por las formas de las estructuras prehispánicas del complejo Zayosal, que en cierta manera recuerda la especie de baluarte plasmado en el plano hasta ese entonces anónimo.[51]

El plano de Jayna del Archivo naval de Madrid se indica como procedente de la segunda mitad del siglo XVIII y de autoría anónima. Basándose en los datos con que se cuenta al respecto, es posible decir que el autor del mismo fue el Ingeniero Teniente Coronel Antonio Ladrón de Guevara, quien apuntó:

> El plano de las baterías de las playas de Jayna y las trincheras provisionales que ahí hice construir en la guerra, se demuestran con la competente explicación de sus terrenos inmediatos: es el paraje de más proporción para desembarco, y por consiguiente de mejor atención para conservarlo fortificado y guarnecido: en consecuencia lo ejecuté en la guerra con diez cañones (...).[52]

El plano de Ladrón de Guevara está firmando el 1 de diciembre de 1783, y en él se señala que las baterías y trincheras que cruzan la isla fueron edificadas "antes de la guerra y se finalizaron en la primera campaña".[53] Estas obras militares son las que aparecen en el plano publicado en 1994 como de Jaina, Campeche. En otro documento Guevara señala que las obras dieron inicio en 1776, y que en ellas recibió apoyo de don Lorenzo Núñez que servía de ingeniero voluntario. Por último, agregaba que a ese sitio serían enviados milicianos morenos para su defensa.[54]

Por último, como valor agregado a estas obras militares cabe mencionar que forman parte importante de la historia de Haití, ya que su ocupación por Toussaint L'Ouverture fue la antesala de la toma del castillo de San Jerónimo y la entrega de la ciudad de Santo Domingo, dando por terminado lo estipulado en el tratado de Basilea, en cuanto a la cesión de la parte española de la isla a Francia.[55]

CONSIDERACIONES.

A manera de colofón, cabe apuntar que se ha pretendido aportar una hipótesis en cuanto a las variaciones del nombre de la isla y el origen de su actual denominación que presuntamente no fuese de origen maya como se cree, pero, sobre todo, apuntar y corregir datos falsos que pudiesen desvirtuar la historia defensiva de la región en cuestión y de toda la península de Yucatán. Esto último como ejemplo de los errores cometidos en la historia cartográfica y que pudiesen originar cambios tras su constante mención, lo que a nuestro juicio pudo ser el caso de traspolar el nombre del río dominicano a la isla campechana.

La inclusión de las obras defensivas de Jaina para tiempos coloniales obligaba, repito, de manera errada, a reconsiderar la estrategia y el emplazamiento militar no sólo en la costa campechana, sino en toda la antigua provincia. Y a propósito de ello, a pesar de que se ha hablado de piratas y fabulosas leyendas de filibusteros en torno a la isla, originadas en relatos de antiguos viajeros, lo cierto es que Jaina permaneció abandonada hasta principios del siglo XIX cuando se mandó instalar una vigía.[56] A partir de esa centuria no se descarta la práctica del comercio ilícito entre sus moradores y algunos navegantes, pero sin duda no corresponden a la descripción de los temibles personajes y facinerosos de siglos anteriores.

---

[51] Benavides Castillo, comunicación personal; Victoria Ojeda, Op. Cit., 1999, p. 265.

[52] Expediente sobre fortificaciones de la Isla de Santo Domingo. Años de 1783 a 1792. AGS: leg. 7237, exp. 2, n.5. La Guerra de que se hace mención debió ser una de las del III Pacto de Familia (1779-1783), En el plano publicado por Antochiw, Op. Cit., no aparecen las trincheras provisionales edificadas de manera paralela a la costa, aunque si se representaron en los planos citados del AGS y del AHN.

[53] AGS. De las baterías en la playa de Jayna. (1 de noviembre de 1783) AGS. Mapas, Planos y Dibujos, III-15, vol.I. La guerra a la que hace mención es la de 1779-1783, del III Pacto de Familia, de la coalición francohispana contra Inglaterra, Zapatero, Juan, La guerra en el Caribe en el siglo XVIII, Servicio Histórico Militar y Museo del Ejército, Madrid, 1990, p. 37.

[54] AGS. Expediente sobre fortificaciones... (1783 a 1792). Leg. 7237, exp.2, n.9, bis.

[55] Carta de Don Joaquín García Moreno, informando a la Corte de la entrega de la capital a Toussaint. Santo Domingo, a 4 de febrero de 1801. AHN. Estado, Leg. 3,394.

[56] 1808. Milicias de Campeche. Copiador de la correspondencia del gobernador general Pérez Valdelomar con el teniente de rey y jefes militares de esa plaza. Mérida 25 de enero y 17 de febrero. Archivo General del estado de Yucatán. Colonial, Correspondencia de los gobernadores, 1,3, fs. 21-24. Por el lado arqueológico, los resultados de las investigaciones de Suárez Aguilar y Ojeda Mas, Op. Cit., apoyan esta idea.

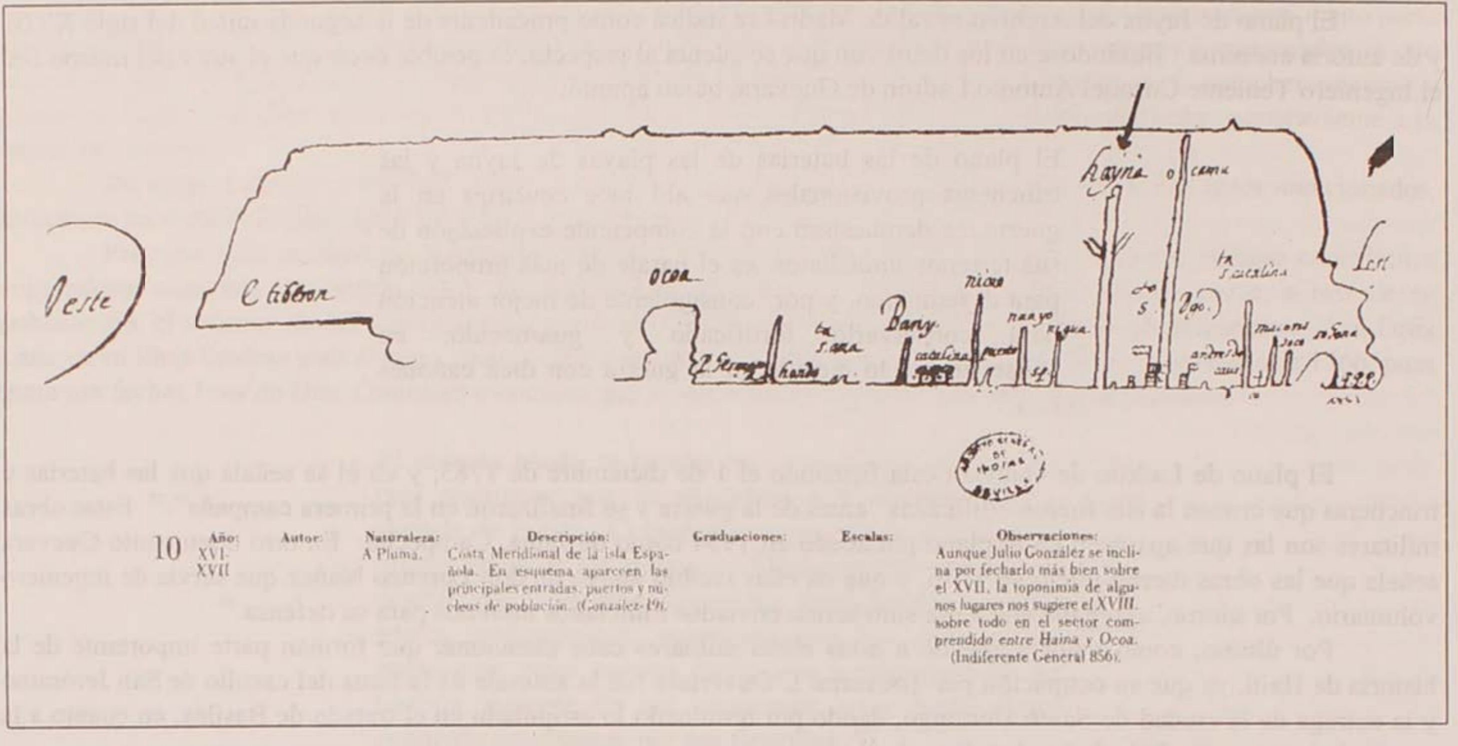


Fig. 1. Fundación Rodríguez Demorizi. Emilio Rodríguez Demorizi. Mapas y planos de Santo Domingo. Editora Taller. Santo Domingo. 1979.



Fig. 2 Misceláneas.

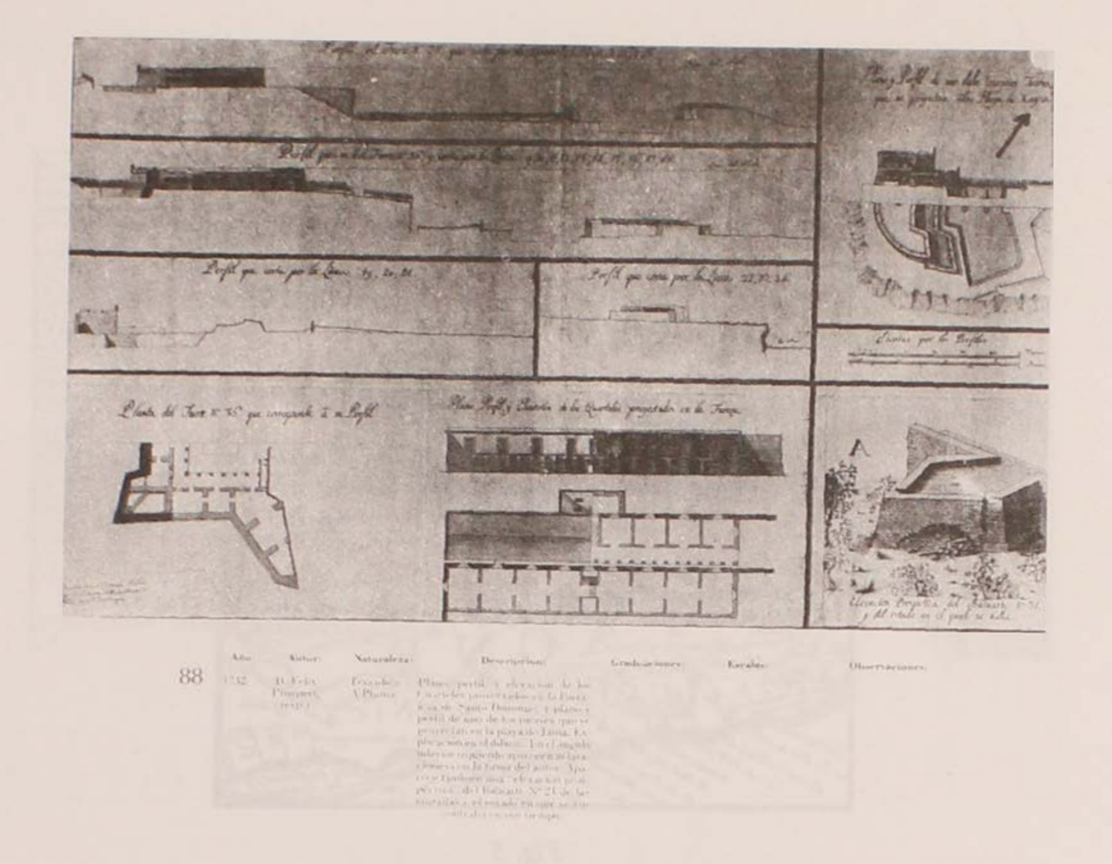


Fig. 3

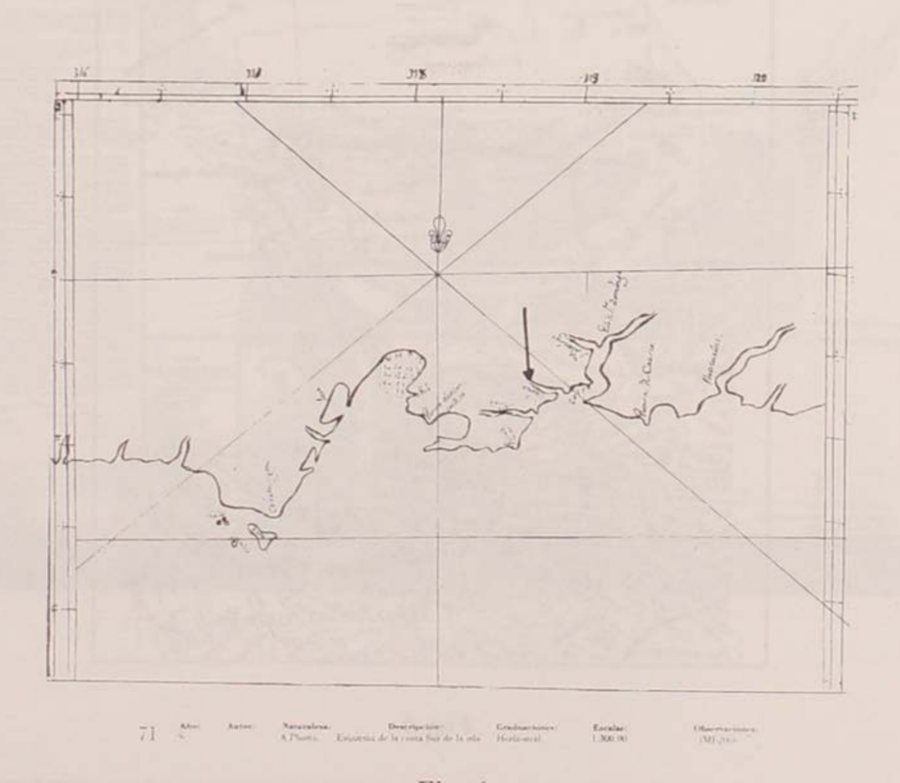


Fig. 4



Fig. 5

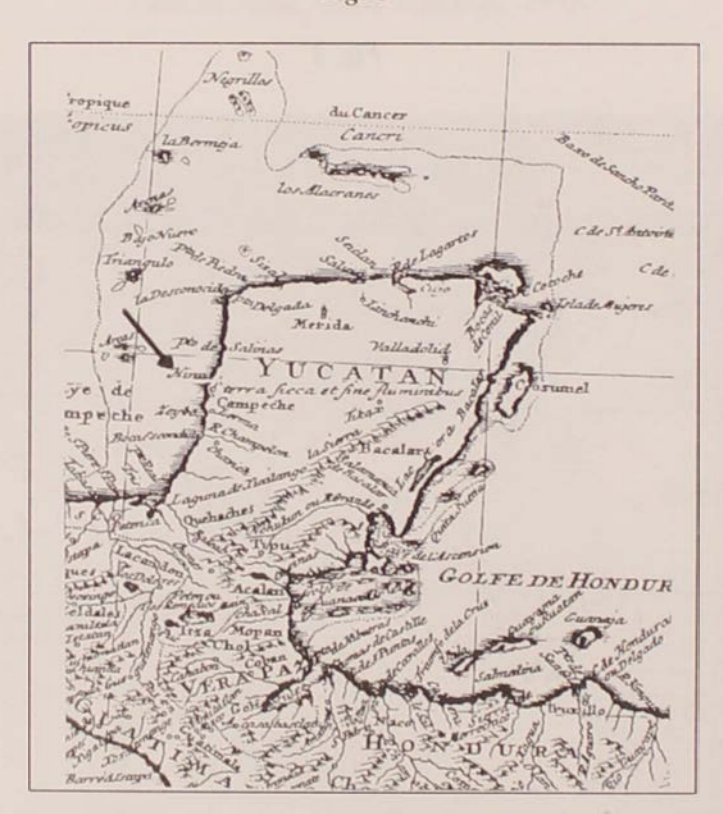


Fig. 6

DERIVACION DEL NOMBRE A TRAVES DEL TIEMPO EN DOS LUGARES DIFERENTES: SANTO DOMINGO: AINA-HAINA-HAYNA-XAINA-JAINA. MEXICO: KAAN-HINA-JAYNA-XAINA-JAINA

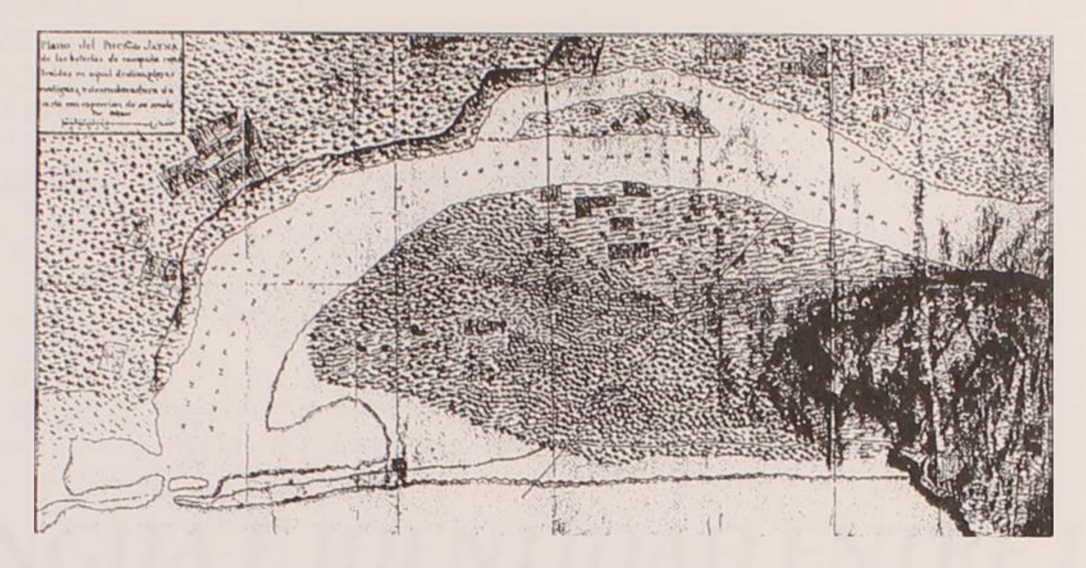


Fig. 8

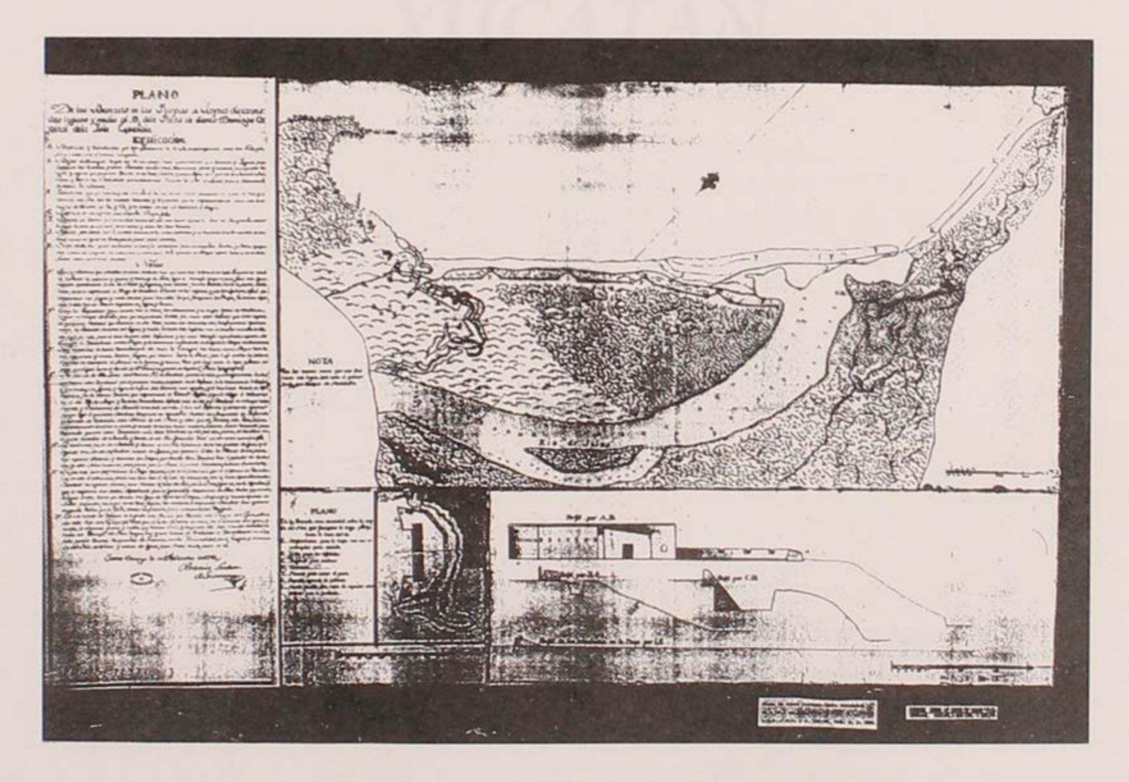


Fig. 9

30

(237 de la Serie)

LENGUA E IDENTIDAD ENTRE LOS MAYAS DE LA PENINSULA DE YUCATAN

FIDENCIO BRICEÑO CHEL
Centro INAH Yucatán

LENGUA E IDENTIDAD ENTRE LOS MAYAS DE LA PENINSULA DE YUCATAN[1]

FIDENCIO BRICEÑO CHEL
CENTRO INAH YUCATAN

LA LENGUA

La primera reflexión que quiero hacer es sobre el papel que juega la lengua en los fenómenos de producción y transmisión cultural así como su importancia como uno de los rasgos identitarios de un individuo, de un grupo o de una nación.

Empezaré entonces con la idea de que la lengua no es solamente un sistema de signos útiles para la comunicación, sino que también constituye una red donde están preservadas las formas más entrañables de vida y pensamiento de cada individuo, de cada comunidad y de cada cultura. Asimismo, siguiendo una concepción socio-política, habría que pensar en la función principal de la lengua para la creación de una conciencia nacional, pues sin una lengua propia es difícil concebir el desarrollo de una identidad de nación, de estado o de grupo. El idioma es el componente esencial de la cultura nacional y un medio para su desarrollo, por lo que entonces todo idioma constituye un fenómeno único, resultado de la creación genial de un pueblo. Ante tales circunstancias, la lengua podría tener dos interpretaciones:
1.- La lengua, como uno más de los rasgos de identidad cultural, con una función particular de transmisora del resto de aspectos definitorios de dicha cultura; o bien,
2.- La lengua como señal identificadora de pertenencia a una cultura, como su rasgo más sobresaliente e importante, su misma quintaesencia.

LENGUA Y CULTURA

En cualquier caso, no podemos nunca desvincular los hechos lingüísticos de los fenomenos generales de la cultura o culturas a las que sirven de vehículo. Asimismo, al igual que la relación establecida entre los pueblos de diferentes culturas produce determinados procesos en su configuración y definición, las lenguas de esos pueblos sufren similares efectos y consecuencias por el contacto establecido.

Por otro lado, la diversidad de las lenguas que hablan los humanos comporta dificultades de comunicación entre sus usuarios pertenecientes a diferentes culturas. Estos problemas son fundamentalmente de incomunicación por razones lingüísticas, que sin embargo pueden llevar fácilmente a situaciones de incomprensión en cuanto que se impiden los necesarios intercambios de información relacionados con el mundo simbólico que soporta los mecanismos intelectuales y conductuales de los seres humanos.

En la actualidad, verdadera era de la comunicación, el nivel de relación entre grupos culturales diferentes es cada vez mayor, y por tanto, existe una mayor necesidad de comunicación e intercomprensión. Sin embargo, se viene generando una problemática peculiar aplicable tanto a las culturas como a las lenguas. Por una parte, una actitud de posicionamiento autárquico y en exceso conservador por los usuarios de una lengua determinada, puede provocar, según algunos, su propio anquilosamiento, e incluso su subsiguiente extinción. Por otra parte, un uso permeable y excesivamente abierto a modificaciones introducidas por la utilización indiscriminada de préstamos, barbarismos, neologismos, etc. podría llegar, según otros, a una situación tal de desfiguración, que igualmente pudiera llevarla a su desaparición.

El estado de "salud" de una lengua, se convierte así en un indicador de especial significación sobre el estado de desarrollo y vigor de una determinada cultura y consiguientemente del grado de conciencia nacional de ese pueblo, por lo consiguiente una cultura nacional que pierde su lengua vehicular puede entrar en un proceso de difuminación de la propia identidad nacional.

[1] Los datos sobre variación lingüística en esta ponencia son producto de los proyectos "La morfosintaxis del maya yucateco actual" PIF, ENAH 1994-1998 de Briceño, F. y "Las variantes regionales del maya yucateco actual" ENAH, 1999-2000 de Briceño, F. e I. Martínez. Estos datos han sido enriquecidos y complementados con parte de los resultados que he obtenido en el proyecto "Etnografía de los mayas de la península de Yucatán" que se lleva a cabo en la sección de Antropología Social del Centro INAH Yucatán.

LA LENGUA MAYA

Es por todo lo anterior que pretendo señalar en este trabajo la importancia que para la península de Yucatán tiene la lengua maya, pues especialmente en este tiempo en el que estamos presenciando la ruptura de fronteras, tanto para las personas como para las comunicaciones, los mayas se tienen que adaptar a nuevas realidades ante esta dinámica acelerada de los procesos sociales que hoy nos toca vivir.

También hay que considerar que es a todas luces conocido que en la actualidad es muy difícil (si no es que imposible) que una lengua se mantenga "pura", incólume, sin cambios. El paso del tiempo, el desarrollo propio de cada lengua aunado a ciertas situaciones extralingüísticas acaban por afectar a toda lengua.

En esta ponencia vamos a dar un vistazo general de la situación actual del maya peninsular y mostraremos algunos de los puntos más notorios por los que uno puede mirar en primera instancia que la lengua está cambiando y cómo estos cambios están sirviendo como identitarios de zonas, regiones o pueblos que los propios hablantes señalan como distintivos por su manera de hablar. Veamos primero, de acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda de 1990, su número de hablantes, para empezar a ver desde allá las primeras distinciones.

LOS DATOS CENSALES

De acuerdo con los datos obtenidos del Censo de 1990, de los tres Estados Peninsulares en donde se habla la maya, Campeche es el que cuenta con el menor número de hablantes y con el menor porcentaje de monolingües de habla maya y Yucatán es el Estado que tiene la mayoría, como se puede apreciar en el cuadro I:

CUADRO I

ESTADO	MAYAHABLANTES	%	MONOLINGÜES	%
Campeche	86,676	18.9	5,465	1.2
Q.Roo	133,081	32.2	11,114	2.6
Yucatán	525,264	38.2	40,813	3.4
Totales	**745,021**		**57,392**	

El Estado de Yucatán vive una situación distinta a la de los otros Estados de la Península, pues de los 106 municipios en los cuales se encuentra distribuido el número de 1'188,433 habitantes (XI Censo de Población y Vivienda 1990), no existe uno solo de esos municipios donde no se hable la lengua nativa.

Según dicho Censo, en el Estado de Yucatán 525,264 personas de 5 años y más declararon hablar la lengua maya, situándose de esta manera, en el ámbito nacional, como la entidad federativa con el mayor porcentaje de hablantes de lengua indígena, aproximadamente el 44 %.

Estos datos nos demuestran que la lengua maya yucateca es una de las lenguas más fértiles y de mayor uso entre las lenguas de la familia mayana. Además, el multicitado Censo de 1990 nos indica que la lengua maya a nivel nacional sólo la supera el náhuatl en número de hablantes.

La mayor parte de hablantes de la lengua maya en Yucatán se encuentra arraigada en el sureste del Estado, colindando con el de Quintana Roo (Cfr. Villa Rojas 1985). Sin embargo, "la zona agrícola maicera presenta el porcentaje más alto de población monolingüe, seguida de las zonas: citrícola, ganadera, henequenera y, por último, la pesquera" (Pfeiler 1988 y 1997).

Las zonas de mayor concentración de hablantes del maya señalan también los rumbos donde la tradición indígena se hace más acentuada, distribuyéndose de tal manera que de una zona marcadamente urbana, representada por la ciudad de Mérida y sus alrededores, se pasa gradualmente, a medida que se avanza hacia el Estado de Quintana Roo, al mundo de lo indígena, donde usos y costumbres revelan su filiación con la historia y la cultura maya y mostrándose al mismo tiempo con mayor vigor el uso de la lengua nativa (Cfr. Villa Rojas Op. Cit:82-3).

En la zona más desarrollada que está bajo la influencia inmediata de la ciudad de Mérida, donde tuvo su asiento la industria henequenera, el desarrollo industrial, comercial y cultural occidental es mayor que en el resto del Estado. Asimismo el uso del español es bastante más generalizado, aunque sin eliminar por completo el uso del idioma nativo.

Por otro lado, también llama la atención ver que década tras década los datos censales del INEGI muestran una reducción continua en el número de hablantes monolingües de la lengua maya, al menos acentuado más en los últimos treinta años, como se puede ver en el cuadro II que representa los datos del Estado de Yucatán:

CUADRO II

POBLACION BILINGÜE Y MONOLINGÜE EN YUCATAN			
AÑO	POBLACION	BILINGÜES %	MONOLINGÜES %

1930	386,096	129,119 = *33.4*	113,179 = *29.3*
1940	418,210	167,538 = *40.1*	98,447 = *23.5*
1950	516,899	156,845 = *30.3*	43,523 = *8.4*
1960	614,049	229,481 = *37.4*	66,403 = *10.8*
1970	758,355	303,075 = *40.0*	54,195 = *7.1*
1980	1'063,733	411,923 = *38.7*	68,499 = *6.4*
1990	1'188,433	525,264 = 44.*1*	40,813 = *3.4*

UN PRIMER ACERCAMIENTO A LA DIVERSIDAD

Al paso de los años no solamente ha habido reducción en el número de hablantes, sino también cambios dentro de la estructura interna de la lengua, algunos de ellos seguramente motivados por el contacto del maya con el español. Dentro de los cambios se puede mencionar una gran cantidad de préstamos léxicos que la lengua maya ha tomado del español, asimismo algunos elementos han pasado de un estatus a otro y por lo tanto de una función a otra, dos casos específicos son: la lexicalización de clasificadores nominales y la gramaticalización de verbos, los cuales presentaremos brevemente en este trabajo, pero también hay cuestiones propias de la lengua que sirven como caracterizadores de zonas específicas que han adoptado, desarrollado o conservado ciertos patrones internos que los han hecho identitarios de dichos hablantes.

Empecemos con la primera gran distinción establecida por los hablantes de esta lengua para quienes "no todos hablamos igual" y quienes diferencian dos primeros tipos de lengua:

1) La variedad antigua, pura y "verdadera", denominada la **"Jach maya"**, y
2) La variedad moderna, corrompida y "mezclada" llamada **"El xe'ek'"** (Cfr. Pfeiler en Arzápalo y Gubler 1997).

La jach maya, que literalmente significa "la verdadera maya", es considerada como la lengua maya por excelencia, la forma antigua y pura, mientras que el xe'ek', que literalmente significa "mezcla" o "revoltura", es catalogada como una variante mezclada, amestizada y con préstamos del español.

Un primer acercamiento a las manifestaciones de los hablantes sobre la localización de estas variedades nos señalan que la jach maya es hablada por los abuelos, los antiguos o los "jach mayas", los "meros mayas", que viven en los pueblitos. Para algunas personas estos mayas se encuentran en Quintana Roo, para otros en Peto, y otros más opinan que están "por Valladolid y sus alrededores", aunque para otros son también localizables en las cercanías de Uxmal y Ticul, o donde se ubican los macehuales, es decir, en la zona de los Cruzo'ob en Quintana Roo (Mapa 1.

Por otro lado, la gran mayoría opina que la forma mezclada es hablada en lo que fue la zona henequenera y en especial en los alrededores de Mérida; a veces también se hace énfasis en que es la forma en la que hablan los jóvenes que no tienen cuidado en no revolver lo maya con lo español, tomando préstamos y creando palabras híbridas.

LOS HECHOS LINGÜÍSTICOS

Entre algunas de las características distintivas está el hecho de que los que hablan la jach maya no usan préstamos y en contra parte utilizan palabras que ahora ya nadie usa; a continuación enlisto algunas de las palabras más socorridas como ejemplos:

ACTUAL	ANTIGUO	TRADUCCIÓN
K'áanche'	Xkisi'che'	Banquillo
Kulen	Xéektaba	Siéntate
K'uxub	Kiwi'	Achiote
Meesáa	Mayakche'	Mesa

El xe'ek' es justamente una clara muestra de una mezcla entre ambas lenguas, por lo que se puede ver en ella cómo los hablantes introducen préstamos acondicionándolos a la estructura de la lengua, por ejemplo con el uso de los plurales en maya y las palabras en español, como en:

Cruz-o'ob	"Cruces"
Buus-o'ob	"Autobuses"
Saantos-o'ob	"Santos"
Plaatos-o'ob	"Platos"

Por otro lado se encuentran los numerales, elementos que representan uno de los puntos que han sido más afectados por la lengua española, pues se ha perdido el uso de éstos más allá del numeral 4, así entonces tenemos por ejemplo el paradigma de numerales hasta el cuatro en maya:

Jump'éel	"Uno"
Ka'ap'éel	"Dos"
Óoxp'éel	"Tres"
Kamp'éel	"Cuatro"

Más allá de este numeral, suceden dos cosas, en primera instancia se toma el numeral prestado del español pero se adapta al sonido de la lengua:

Siinkóo	"Cinco"
Seeis	"Seis"
Sietée	"Siete"
Oochóo	"Ocho"
Nueebée	"Nueve"

Por otra parte, dado que el uso de los numerales representa una de las características tipológicas de las lenguas mayas, éste se conserva aún tomando numerales prestados, pero ya no con la estructura maya de NUMERAL + CLASIFICADOR NUMERAL:

*Siinkóo-p'éel
*Seeis-túul
*Sieetée-ts'iit
*Oochóo-kúul
*Nueebée-xóot'

sino creando una nueva forma en la que el clasificador numeral es poseído por el numeral para indicar la pertenencia o clase de elementos que están siendo cuantificados, con lo cual se actualiza la lengua ante la pérdida del numeral pero conserva uno de los elementos identitarios de la lengua, como es el uso del clasificador, tal como se muestra en los ejemplos siguientes:

Siinkóo u p'éel-el
Seeis u túul-ul
Sieetée u ts'iit-il
Oochóo u kúul-ul
Nueebée u xóot'-ol

Dichas formas se pueden ver más claramente con ejemplos que muestran la forma antigua a la izquierda y su correspondiente forma actual al lado derecho:

ANTIGUA	ACTUAL	
Jo'o-p'éel kib-o'ob	***Siinkóo*** u p'éel-el kib-o'ob	"Cinco velas"
Wak-túul máak-o'ob	***Seeis*** u túul-ul máak-o'ob	"Seis personas"
Wuk-ts'iit kib-o'ob	***Sieetée*** u ts'iit-il kib-o'ob	"Siete velas"
Waxak-kúul ja'as	***Oochóo*** u kúul-ul ja'as	"Ocho matas de plátano"
Bolon-xóot' waaj	***Nueebée*** u xóot'-ol waaj	"9 pedazos de tortilla"

LOS CLASIFICADORES NOMINALES

Otro grupo de clasificadores es el de los nominales, elementos que engloban los sustantivos mayas poseídos en dos tipos, dos grandes grupos:

a) Cosas comestibles con ***-o'och***
b) Animales domésticos con ***-alak'***

Por ejemplo en las frases:

In w-***o'och*** janal	"Mi comida"
A w-***alak'*** k'éek'en	"Tu cochino"

Lo importante aquí no es que lo usen o no los hablantes sino también lo que significa para ellos y la importancia que le dan, por un lado también se comenta entre los propios hablantes que quienes *"hablan bien la maya"* usan estos elementos y quienes *"la medio hablan"* o *"la k'as entienden"* [2] (medio entienden o entienden mal) ya se olvidaron o nunca aprendieron a usar esas *"palabras así"*, por lo que dirían cosas como:

In janal — "Mi comida"
A k'éek'en — "Tu cochino"

Con lo que vemos nuevamente dos características:

"Los que hablan "bien" vs	"Los que k'as entienden":	
In w-***o'och*** janal	In janal	"Mi comida"
A w-***alak'*** k'éek'en	A k'éek'en	"Tu cochino"

En ese sentido de una estructura netamente maya con clasificador se pasa o otra en la que se pierde este elemento característico de la lengua:

POSESIVO-***CLASIFICADOR*** SUSTANTIVO ==> POSESIVO SUSTANTIVO

Algo que caracteriza y que identifica a los hablantes del oriente de Yucatán y parte de los de Quintana Roo es el cambio de uso y significado del clasificador nominal ***-o'och*** (comestible) a sustantivo "comida", es decir algo a lo que se le llama la lexicalización del clasificador nominal (Cfr. Briceño 1997), por lo que entonces obtenemos datos como los siguientes:

T-un chokoj-tal in w-***o'och*** — "Se está calentando mi comida"
T-in jaan-t-aj in w-***o'och*** — "Comí mi comida"

Los ejemplos no solo muestran el uso léxico de ***o'och*** sino también que "los de oriente", como denominan a los que hablan así, reanalizan la palabra ***janal*** únicamente como verbo con el sentido de "comer" y a ***o'och*** se le asigna entonces el papel léxico con el significado de "comida", mientras que para el resto de la península ***janal*** significa tanto verbo como sustantivo, es decir "comer" y "comida" y los que usan ***o'och*** lo hacen con el papel de clasificador nominal para comestible, o sea una función puramente gramatical.

Estos hechos permiten ver 3 diferentes formas para decir "Mi comida":

In w-o'och janal	In janal	In w-o'och
POS-CLAS SUST	POS SUST	POS SUST
JACH MAYA	**K'AS MAYA**	**ORIENTE**

EL TERMINATIVO

Otro hecho lingüístico importante que señala nuevos rumbos que está tomando la lengua maya actual es lo que he denominado como gramaticalización del verbo terminar (Cfr. Briceño 1997), proceso que finaliza justamente con la conversión del verbo ***ts'o'okol*** en marcador gramatical de aspecto terminativo (Cfr. Briceño 2000). Sin embargo este hecho no es homogéneo ni se da en toda la península, situación que nuevamente señala rasgos distintivos y característicos de determinadas zonas de nuestro mayab.

Platicando con algunos habitantes del sur de Yucatán me comentaban que "los de Quintana Roo" no dicen:

Ts'-in w-il-ik — "Ya lo ví"

sino que dicen:

Sáam in w-il-ej — "Ya lo ví"

Comparando estos datos vemos que efectivamente tienen un significado similar para cada una de estas zonas aunque se diga de manera distinta, pero lo importante es que reconozcan, que identifiquen estos rasgos como

[2] El término *k'as* puede tener dos acepciones: "medio, semi, o casi" si se le analiza como un adverbio o "mal, malo, feo" si se le asigna el papel de adjetivo, por lo que de acuerdo a la forma como se le interprete significará ya sea "medio entender" o "entender mal" en el contexto en el que aparece aquí.

característicos y como propios de cada una de las variantes, de las regiones, así entonces los de Quintana Roo mencionan y reconocen que:

"...sí, así hablamos nosotros, porque así nos lo enseñaron creo por nuestros tatiches"[3].

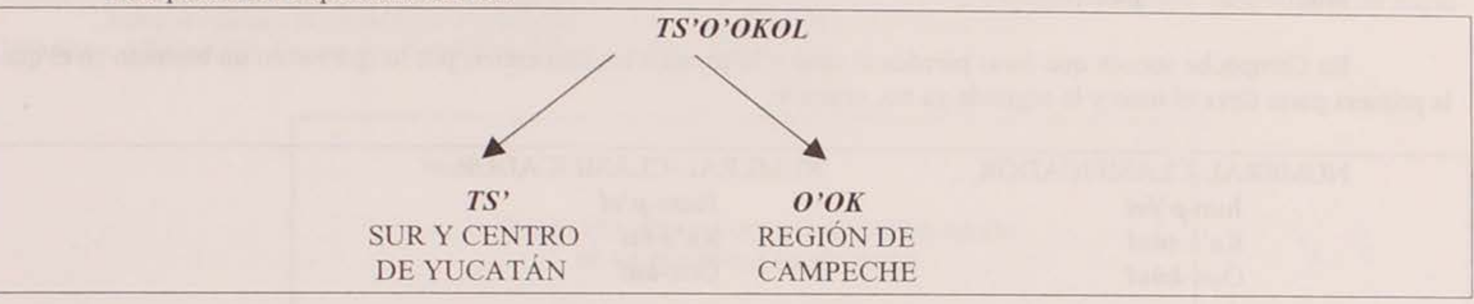
"...creo que así se decía andes (sic) porque mis abuelos así, no hablaban nada de castellano, ellos pura maya hablaban, ellos venían de allá del rumbos (sic) de Valladoli', de ahí es el tronco de nosotros..."

Estos datos se han corroborado y efectivamente la región de Valladolid, tiene estas mismas características, con lo cual se ve nuevamente que esta zona con la del centro de Quintana Roo puede ser considerada una región con características propias, pero sin dejar de entenderse con los otros hablantes de la lengua maya peninsular.

En datos recién recabados en Calkiní, Nunkiní y San Antonio Sahcabchén, en Campeche, he documentado otra forma de realizar el terminativo, pues en lugar de reducir TS'O'OKOL a TS' lo contraen a O'OK, con lo que dicen entonces:

O'ok in w-il-ik	"Ya lo ví"
O'ok u k'uchul le máako'	"Ya llegó esa persona"

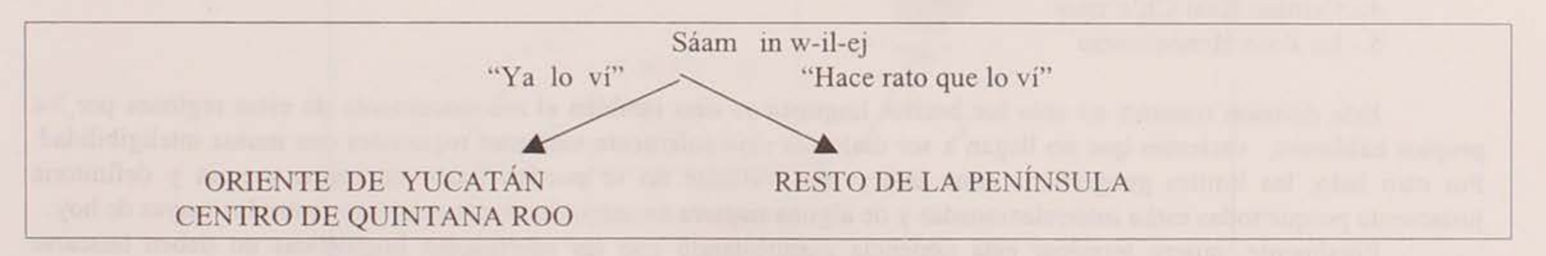
Esto puede ser esquematizado así:



Así entonces podemos identificar 3 variantes para el significado del terminativo:

A) Sur y Centro de Yucatán
B) Región de Campeche
C) Oriente de Yucatán y Centro de Quintana Roo

Tal vez valdría la pena prestar atención también a la variante C), o sea, a la hablada en el Oriente de Yucatán y Centro de Quintana Roo, pues lo que para los hablantes de dichas zonas equivale al Terminativo nuestro, para nosotros tiene otro significado, veamos:



Formalmente entonces tendríamos la distinción entre una oración en Terminativo ("Ya...") y otra de Pasado Reciente ("Hace rato que..."), que nos muestra también matices semánticos para lo que según unos significa lo mismo. Sirva este ejemplo solamente para llamar la atención al respecto y señalar que también hay que ver que no todo significa exactamente lo mismo para cada zona y, según lo visto, bien vale la pena señalar esas diferencias.

EL CANTADITO CAMPECHANO

Finalmente vamos a presentar algo que con tanta insistencia se nos ha señalado como característico de los campechanos y es que para la mayoría de los hablantes de lengua maya de otros pueblos u otras zonas que han tenido contacto con éstos señalan que "hacen cantadito su maya", "parecen waaches hablando maya", lo cierto es que

[3] En este contexto el término *Tatich* equivale a abuelo o antepasado.

fonéticamente hemos detectado que tienen una peculiaridad al hablar pues cambian el lugar del acento prototípico en nuestra lengua y con lo consiguiente provocan una distinción en la entonación y en el ritmo del habla, por ejemplo:

YUCATÁN	Tin j*aa*ntik waaj	"Estoy comiendo tortilla"
CAMPECHE	Tin j*áa*ntik waaj	"Estoy comiendo tortilla"
YUCATÁN	Ku j*a*nal tin wotoch	"Come en mi casa"
CAMPECHE	Ku j*áa*nal tin wotoch	"Come en mi casa"

Podemos ver entonces que en la variante de Campeche se procura una acentuación en la primera sílaba de algunas palabras que comúnmente para el resto de la península y más característicamente para Yucatán sería en la última sílaba; asimismo, este cambio de acentuación en Campeche conlleva un alargamiento de la vocal convirtiéndolo en una entonación que cambia el ritmo, resultando esto contrastante para los oídos de los otros mayas.

Un último ejemplo lo constituyen los clasificadores numerales, pues generalmente éstos en el resto de la península tienen una sílaba que recibe el acento y la entonación, como:

-p'éel para cosas inanimadas
-túul para seres animados
-kúul para plantas

En Campeche sucede que éstas pierden el tono y lo pasan a los numerales, por lo que hacen un binomio en el que la primera parte lleva el tono y la segunda ya no, veamos:

NUMERAL-CLASIFICADOR	NUMERAL-CLASIFICADOR
Jum-***p'éel***	Júum-***p'el***
Ka'a-***túul***	Ká'a-***tul***
Óox-***kúul***	Óox-***kul***
RESTO DE LA PENÍNSULA	CAMPECHE

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Todos estos datos nos han llevado a proponer una división regional de la lengua maya en 5 variantes (Mapa 2):

1.- Oriente de Yucatán
2.- Centro de Quintana Roo
3.- Sur de Yucatán
4.- Camino-Real-Ch'e'enes
5.- Ex Zona Henequenera

Esta división muestra no solo los hechos lingüísticos sino también el reconocimiento de estas regiones por los propios hablantes, variantes que no llegan a ser dialectos sino solamente variantes regionales con mutua inteligibilidad. Por otro lado, los límites geográficos entre una y otra variante no se pueden trazar de forma precisa y definitoria justamente porque todas están interrelacionadas y de alguna manera muestran los lazos existentes entre los mayas de hoy.

Finalmente, quiero terminar esta ponencia manifestando que las identidades lingüísticas no deben buscarse solamente en los hechos puramente lingüísticos, hay que pasar más allá del mero contraste típico de sordo-sonoro, pasado-no pasado, etc. Tenemos que tomar en cuenta que toda lengua es una realidad constituida colectivamente y es en el seno de una comunidad que se hace disponible para el uso individual, como instrumento de cohesión, identificación, comunicación y expresividad creadora, por lo tanto tenemos que aceptar que las lenguas son la expresión de la identidad colectiva y de la manera distinta de percibir y describir la realidad, pero dicha realidad no está solamente en la lengua.

Asimismo, como se ha intentado mostrar, la identidad lingüística conlleva ideas de otro tipo en las que están presentes singularidades culturales, afectadas por la propia historia de un pueblo o de un territorio concreto. De cualquier manera, estos procesos de autoadscripción vienen a fundamentarse sobre la existencia de sentimientos de *pertenencia* y de *diferencia*, entre colectivos humanos que, asentados en un mismo espacio y territorio, presentan divergencias de carácter lingüístico, religioso, étnico, o cultural, o combinaciones de estos elementos, todo lo cual debe llevarnos entonces a la búsqueda de las distinciones entre nosotros y ustedes y entre nosotros y los otros, principio básico para la determinación de las identidades.

BIBLIOGRAFÍA

Arzápalo, Ramón y Yolanda Lastra (Comps); 1995; **Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica. II Coloquio Mauricio Swadesh**; UNAM; México, D. F. :488-497.

Boeckmann, Klaus-Börge; 1995; "Bilingüismo e identidad"; **Boletín de la ECAUADY Vol. 20. N°. 120**:21-34.

Briceño Chel, Fidencio; 1997; De gramaticalización y degramaticalización. Dos procesos en el maya yucateco actual. Tesis de Maestría en Lingüística; ENAH; México, D. F.

_____; 1999; "La maya de Quintana Roo ¿Cambio o conservación?" Ponencia presentada en las Jornadas Antropológicas de la Universidad de Quintana Roo. Chetumal, Quintana Roo.

_____; 2000a; "Caracterización general del maya yucateco actual" Ponencia presentada en el tercer coloquio de Lingüística en la ENAH; México, D. F.

_____; 2000b; "La gramaticalización del verbo 'Terminar': *Ts'o'okol* en maya yucateco"; en **Lingüística Mexicana Vol 1. Núm. 1**; Asociación Mexicana de Lingüística Aplicada; México, D. F.: 79-91.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática; 1991; **Quintana Roo. Resultados definitivos**. **XI Censo General de Población y Vivienda, 1990; INEGI,** México.

_____; 1991; **Yucatán. Resultados definitivos**. **XI Censo General de Población y Vivienda, 1990; INEGI,** México.

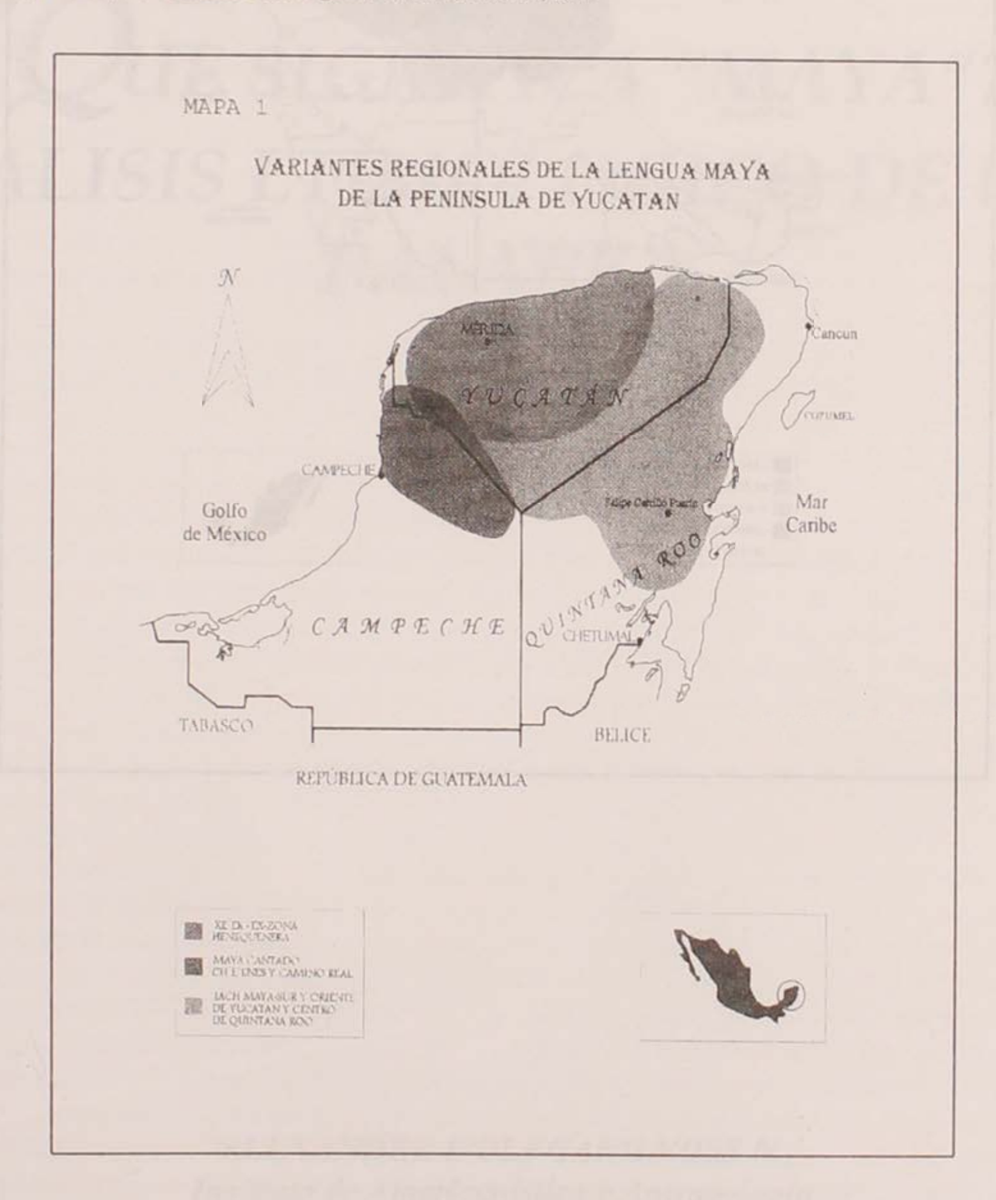
_____; 1992; **Campeche. Resultados definitivos**. **XI Censo General de Población y Vivienda, 1990; INEGI,** México.

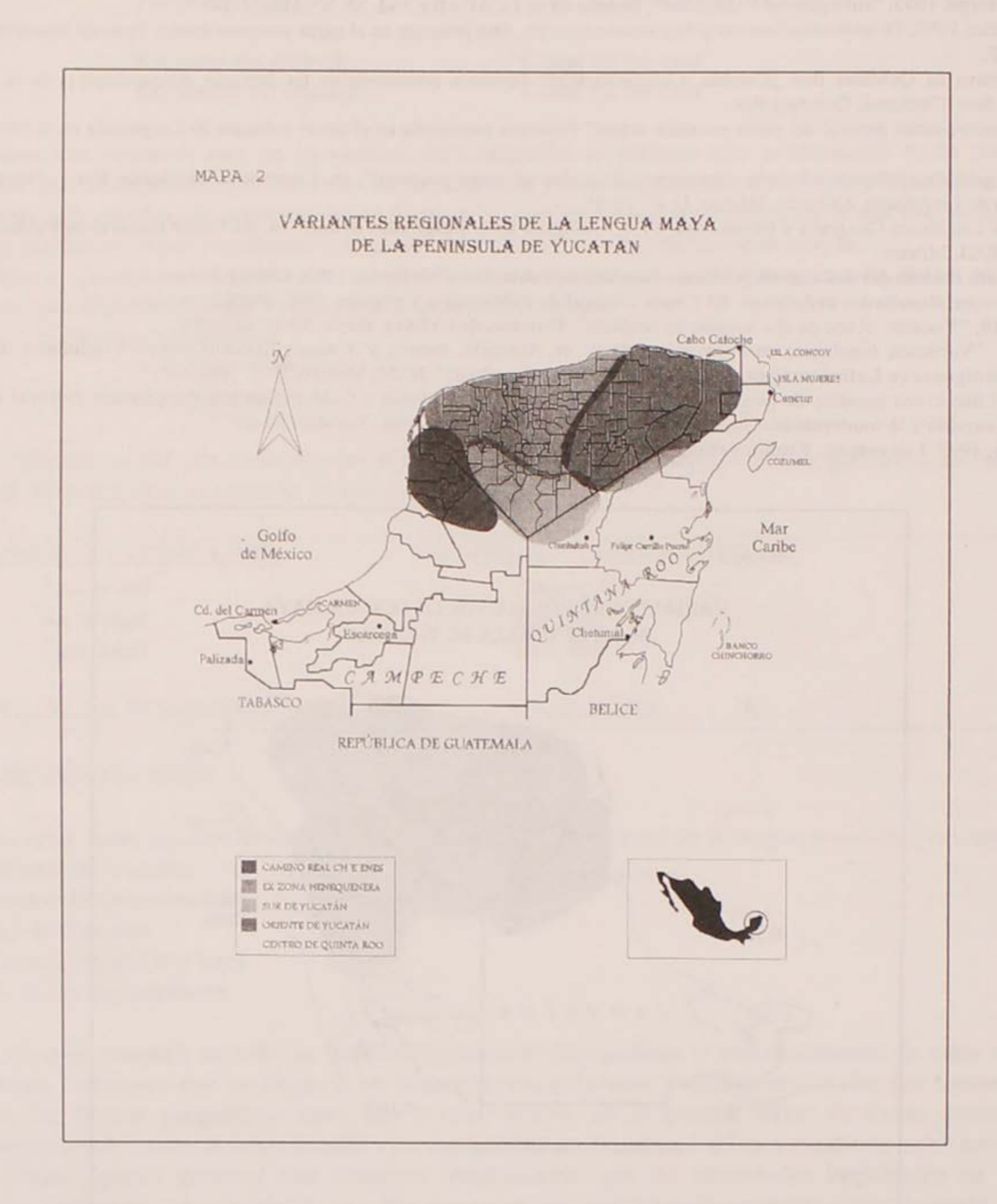
Pfeiler, Bárbara; 1988; "Yucatán: el uso de dos lenguas en contacto". **Estudios de Cultura Maya, XVII:** 423-444.

_____; 1995; "Variación fonológica en el maya yucateco" en Arzápalo, Ramón y Yolanda Lastra (Comps); **Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica. II Coloquio Mauricio Swadesh;** UNAM; México, D. F. :488-497.

_____; 1997; "El maya: una cuestión de persistencia o pérdida cultural"; en Arzápalo y Gubler (Comps). **Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad.** Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida, Yucatán: 55-69.

Villa Rojas, Alfonso; 1995; **Los mayas. Estudios etnológicos.** UNAM; México, D. F.





MAPA 2
VARIANTES REGIONALES DE LA LENGUA MAYA DE LA PENINSULA DE YUCATAN
Cabo Catoche
ISLA MUJERES
Cancun
COZUMEL
Golfo de México
Mar Caribe
Felipe Carrillo Puerto
QUINTANA ROO
Cd. del Carmen
CARMEN
Escarcega
Chetumal
BANCO CHINCHORRO
Palizada
CAMPECHE
TABASCO
BELICE
REPÚBLICA DE GUATEMALA
CAMINO REAL CH E ENES
EX ZONA HENEQUENERA
SUR DE YUCATÁN
ORIENTE DE YUCATÁN
CENTRO DE QUINTA ROO

31

(238 de la Serie)

¿QUE SIGNIFICA "MAYA"? - ANALISIS ETIMOLOGICO DE UNA PALABRA

ALEXANDER WOLFGANG VOSS N.
Instituto de Americanística y Antropología
Universidad de Bonn, Alemania

¿QUE SIGNIFICA "MAYA"? – ANALISIS ETIMOLOGICO DE UNA PALABRA

ALEXANDER WOLFGANG VOSS N.
UNIVERSIDAD DE BONN, ALEMANIA

1°– INTRODUCCIÓN

Cuando hacemos uso de la palabra "maya" en la actualidad conceptuamos diferentes denotados simultáneamente. Al hablar de los mayas en la actualidad nos referimos comunmente a los hablantes de los más de treinta idiomas relacionados entre sí compartiendo estructuras similares de gramática y vocabulario que viven en los estados Campeche, Yucatán y Quintana Roo, más parte de los estados de Chiapas y Tabasco de México, la mayor parte de los países Guatemala y Belice, y en las zonas occidentales de los países Honduras y El Salvador (Morley, 1983: 497–510). También usamos la palabra "maya" como nombre propio para la gran mayoría de los hallazgos arqueológicos de las culturas prehispánicas y coloniales procedentes de esta área geográfica (Thompson, 1971: 15–17).

Este patrón contrasta con el empleo mucho más restrictivo de la palabra "maya" en las fuentes escritas de la época colonial. Vemos que en el entonces la palabra "maya" solo denominaba los habitantes del norte de la península de Yucatán y a su idioma que obviamente tuvieron su origen en el nombre de la ciudad prehispánica Ichpaatun Mayapan (Landa, 1983: 13, 20; López Cogolludo, 1971: I, 65; II, 232). Por otro lado, algunos grupos socioculturales del norte de Yucatán depreciaban a los mayas, dándonos a entender que ellos no se identificaban con aquel término (De la Garza, 1983: II, 37, 216), mientras que otros declaraban que eran gente "maya" y de Zuyua al mismo tiempo (Barrera Vásquez, 1957: 106–107; Gates, 1935). Para resolver esta problemática debemos analizar la palabra "maya" más a fondo. En el presente estudio nos proponemos a presentar evidencia acerca del origen y significado de la palabra"maya" y reconstruir el contexto original en el cual se usaba antes de convertirse en el nombre propio de una cultura, una lengua y de sus portadores.

2°– ESTUDIOS PREVIOS

Las primeras propuestas en determinar el origen y el significado de la denominación "maya" ya fueron hechas al principio de las investigaciones científicas acerca de las culturas aborigenes del sur de Mesoamérica. En estos estudios se plantea que la denominación "maya" es una palabra compuesta por los términos *maay-ha'*, huella de agua, (Carrillo y Ancona, 1950:17–18) o *ma'-yah*, sin dificultad, (Brinton, 1969: 16) cuyos significados estan vinculados a características geográficas del medio ambiente. Aparentemente vistas como especulaciones o curiosidades aisladas, estas propuestas no fueron consideradas más a fondo ya que en su mayoría los estudios acerca del surgimiento, la aplicación y el significado del término "maya" se han confinado en determinar que durante la colonia esta palabra se usaba como nombre propio para el territorio norte de la península de Yucatán, de sus habitantes y de su lengua asumiendo que se deriva del nombre de la ciudad prehispánica Ichpaatun Mayapan (*vid*. Tozzer, 1978: 7, nota 33 para un resumen; De la Garza, 1983: II, 452). Recientemente, Wolfgang Gabbert ha retomado el tema presentando un estudio exhaustivo sobre el término "maya" que radica en elucidar a fondo los diferentes conceptos que han sido transmitido a través de esta designación por los indígenas y los foráneos durante el posclásico tardío y la colonia (2001). En su obra erúdita concluye que en el inicio aquel término probablemente servía como nombre propio del territorio que pertenecía a Mayapán y sus habitantes. Después de la destrucción de la ciudad y en la colonia la nobleza indígena proveniente de Mayapán aparentemente empleaba este término prestigioso para reclamar la supremacía de su descendencia (Gabbert, 2001: 27–28; *vid*. Landa, 1959: 41; Roys, 1967: 188–195). Los españoles por su parte empleaban la designación "maya" para la lengua que se usaba en el norte de la península de Yucatán y sus hablantes (Gabbert, 2001: 28). En consecuencia el término fue retomado por lingüistas para nombrar "maya" a una familia de lenguas relacionadas en el sur de Mesoamérica a partir de la mitad del siglo XIX. Eventualmente su uso fue extendido hacia las culturas recientes de esta área y sus portadores (Gabbert, 2001: 25). Sin embargo, el análisis lingüístico del término "maya" sigue siendo un desideratum el cual tomamos como justificante y punto de partida para el presente estudio.

3°– METODOLOGÍA Y PROCEDIMIENTOS

Denominamos a todos los objetos de que tenemos conocimiento en nuestro medio ambiente para distinguirlos, hacerlos conocer y dirigirles la palabra. Para tal fin empleamos dos tipos de denominaciones. Si usamos una designación con el fin de caracterizar y distinguir un objeto de otros hablamos de nombres apelativos (*nomen appellativum*) mientras que usamos un nombre propio (*nomen propium*) para identificar un objeto. A diferencia del apelativo el nombre propio no tiene significado en si ya que solo actua de criterio distintivo con base en su fonética. En muchos casos un nombre puede ser apelativo y nombre propio al mismo tiempo. El problema consiste en que un apelativo puede adoptar diferentes significados por la alteración o extención del contexto en que se usa y convertirse en nombre propio, especialmente cuando se pierden los contextos originales de referencia y el conocimiento acerca de éstos o en un nombre ambivalente se pierde el conocimiento del apelativo y solo sigue en uso como nombre propio. Una característica general de los nombres propios es precisamente la imposibilidad de traducirlos.

Dentro de la lingüística la reconstrucción del origen, de su significado, sentido y contenido semántico y de la forma de una palabra es tarea de la etimología. Con el fin de reconstruir la etimología del término "maya" debemos recurrir a todo el material primario disponible de fuentes recientes hasta datos prehispánicos como lo son los diccionarios modernos y coloniales de las lenguas mayas, escritos coloniales en lenguas mayas y española e inscripciones jeroglíficas mayas. Esta última clase de fuentes nos ofrece una visión autóctona ya que carecen de los prejuicios y de la ideología extranjera (europea) que domina los escritos acerca de las culturas americanas desde su descubrimiento.

Nuestro estudio abarca un análisis gramatical y morfológico de la designación y un análisis contextual, o sea, de su distribución espacial y temporal. Para el análisis gramatical y morfológico se emplean los métodos de la gramática descriptiva basada en el modelo llamado "moving-parts-model" (Harris, 1960: 372–373). La segmentación morfológica y funcional nos permite determinar la clase gramatical y la raiz lexical (lexema) del término "maya". Mediante la distribución espacial y temporal se establece un marco de referencia que sirve para poder evaluar las nociones que prevalecen acerca del significado y empleo de la palabra "maya" y sus entradas relacionadas en los diferentes grupos socioculturales o individuos en distintas áreas geográficas y épocas. Los resultados obtenidos se usan para la reconstrucción del origen, del significado, sentido y contenido semántico de la palabra "maya".

El problema clave de nuestro estudio consta en identificar las entradas que están relacionadas a la palabra "maya" ya que desconocemos la raíz lexical y el significado de esta designación. La identificación se dificulta por la ortografía defectiva de las fuentes coloniales ya que generalmente no registran de forma adecuada las peculiaridades fonéticas de las vocales en las lenguas mayas (Smailus, 1989a: 7–9) y en consecuencia impiden la identificación semántica correcta. De tal manera, la segmentación morfológica y la discusión de las diversas ocurrencias de la denominación "maya" solo se podrá llevar a cabo dentro del margen contextual. Las informaciones obtenidas mediante las designaciones conocidas servirán para identificar más entradas relacionadas subsecuentemente. Por lo tanto parece indicado iniciar nuestro análisis con los datos más recientes y conocidos para retroceder en el tiempo hasta llegar a los datos más remotos que podemos obtener.

4°– EL ANÁLISIS LINGÜÍSTICO DENTRO DEL MARGEN CONTEXTUAL

A– Fuentes recientes (1862 hasta el presente)

En la actualidad el término "maya" sirve para denominar la(s) cultura(s), las lenguas y sus portadores que viven en el sur de México, Guatemala, Belize, y partes de Honduras y El Salvador. Es a partir de los estudios de Francisco Pimentel y Manuel Orozco y Berra sobre las lenguas indígenas de México publicados en 1862 y 1864 respectivamente que los lingüistas adoptaron el término "maya" para denominar una familia de lenguas relacionadas en el sur de Mesoamérica (Mason, 1977: 55–56). Por conveniencia científica el empleo de ésta denominación fue extendido hacia las culturas arqueológicas de esta área y por cuestiones políticas ha sido usada por antropólogos sociales y activistas culturales para fomentar la identidad étnica entre los portadores de las culturas y las lenguas mayas recientes en las últimas décadas (Gabbert, 2001: 25, 28: nota 1). Ya que esta aplicación se remonta a la colonia cuando los españoles empleaban la designación "maya" como nombre propio de la lengua y sus hablantes en el norte de la península de Yucatán como ya mencionabamos todos las occurencias de ésta designación quedan intraducibles y no ofrecen información alguna acerca de su significado original.

Aunque podemos descartar los contextos de los escritos actuales para nuestros fines los diccionarios modernos ofrecen el beneficio de una anotación fonética precisa. Si logramos reconstruir el apelativo de la palabra "maya" los diccionaríos modernos pueden servir para identificar las entradas correctas en los diccionarios coloniales cuya ortografía defectiva impide identificaciones apropiadas y reconstruir el campo semántico que abarca este nombre.

B– Fuentes coloniales (1504–1821)

Al presentar los estudios previos ya indicabamos que en las fuentes coloniales el término "maya" también es empleado como nombre propio tanto por la nobilidad indígena para reclamar su descendencia de Mayapan como por los españoles para nombrar la lengua que se usaba en el norte de la península de Yucatán y sus hablantes (Gabbert, 2001: 27–28) lo que hace aparentar inaprovechable esta clase de fuentes a primera vista. Por otra parte, si encontramos algunos indicios que podrían dar al caso para elucidar el origen de la denominación "maya" que nos tomaremos la libertad para recapitular algunas de las informaciones etnohistóricas con el fin de aclarar las diversas peculiaridades que se revelan en estos escritos.

La primera mención del término aparece en la relación del cuarto viaje de Cristobal Colón donde se reporta el encuentro con la canoa de un comerciante al sudoeste de Cuba cuya tripulación hizo entenderle que venían de un país llamado "maia" (Brinton, 1969: 10). En este sentido de nombre propio para un territorio también es usada por Fray Diego de Landa al escribir del naufragio de Jerónimo de Aguilar (1983: 13):

> [...] despues de muertos de hambre casi la mitad llegaron a la costa de Yucatan a una prouincia que llamauan de la *Maya* de la qual la lengua de yucatan se llama *Mayathan* que quiere decir *lengua de Maya*.
> (Transcripción amendada según copia fotoestática del manuscrito original, f. 2r, r. 38–42)

Esta información es retomada por Fray Antonio de Ciudad Real (1976: II, 367) y Fray Diego López Cogolludo (1971: II, 232). Landa emplea este topónimo para nombrar la lengua usando la expreción "maya" como un sinónimo para yucateco (*vid.* López Cogolludo, 1971: II, 268) y también para nombrar la ciudad Ichpaatun Mayapan (Landa, 1983: 19, 20):

> Que este *cuculcan* torno a poblar otra cibdad [...] y que *Cuculcan* puso nombre a la cibdad [...] mas llamo la *Mayapan* que quiere decir el pendon de la *Maya*, porque a la lengua de la tierra llaman *Maya* y que los Indios *Ychpa* que quiere decir dentro de las cercas.
> (Transcripción amendada según copia fotoestática del manuscrito original, f. 5r, r. 24–41)

Otros como López Cogolludo (1971: I, 65) sostienen que el nombre de la lengua proviene del nombre de la ciudad. Pero aparte de la lengua maya o yucateca los indígenas de la península hablaban otros idiomas como relata Ciudad Real (1976: II, Cap. CXLIII, 320 y Cap. CLIII, 366):

> [...] todos los indios de aquella provincia, que están a cargo de nuestros frailes, hablan una lengua que se llama *mayathan* o lengua de maya, excepto los de Campeche que defieren en algunos vocablos y llamase su lengua *canpechthan*, y los de Tixchel que tienen otra lengua más diferente, llamada *putunthan* o *chontal*; pero los unos y los otros son muy pocos respecto de los de maya, y sabida la lengua déstos fácilmente se sabe la de los otros.

> [...] más adelante entre oriente y sur, está la villa de Salamanca de Baclar, de diez o doce vecinos españoles, algunos de los cuales tienen en encomienda unos poblezuelos de indios de la lengua de huamil, que casi es como la de Campeche; [...]

Esto indica que el panorama lingüístico era mucho más variado al inicio de la colonia de lo que nos hacen entender fuentes posteriores que tienden a resumir todas las lenguas del norte bajo el término "maya" (Figura 1). La lengua yucateca o maya estaba restringida al norte de la península (Brinton, 1969: 9–12; Roys, 1957: 10). Aparentemente, también existían variedades regionales dentro de ésta como inidican las entradas lexicales de los pueblos de Maní y Tekax (Ciudad Real, 1984: II, f. 332r), las observaciones de Landa acerca de la costa ¿norte? (1959: 11) y la *Relación de la villa de Valladolid* para los pobladores de *Chawak Ha* (De la Garza et al., 1983: II: 32):

> Capítulo 5¥ [...]
>
> | | |
> |---|---|
> | | [...] Estos indios y las yndias de Chuaca son de mas subtil enten |
> | *[ilegible]* | dimiento que los de las demás prouinçias, y la gente de Chiquinchel más cor |
> | *que las otras* | tadas en sus rrasones ellos y ellas, y más pulida la lengua que hablan |
> | | aunque es toda la de Yucatán una [...] |
>
> (Transcripción del autor con base en el facsimil en De la Garza et al., 1983: II: 11)

La importancia de estas denominaciones autóctonas de las diferentes lenguas para nuestro estudio es que se trata de palabras compuestas por dos sustantivos donde el antepuesto se usa como atributo para el segundo. De tal forma las denominaciones <maya>, <canpech> y <putun> distinguen las diferentes lenguas, <than>. En dos casos poseemos sinónimos, para <putunthan> se emplea <chontal>, un derivado de la palabra nahua <chontalli> que significa <estrangero o forastero> (Molina, 1970: 21v) indicando que sus hablantes no pertenecen a los nahua o mexicanos, y en el segundo usamos <lengua de yucatan> para <mayathan> con la exacerbación <yucatan> para indicar el lugar de origen de los hablantes.

En el caso de <canpechthan> la lengua recibió el nombre del linaje principal que controlaba el cacicazgo. Generalmente, el término compuesto por <can> y <pech> es traducido como "culebra-garrapata" según la información de la *Relación de Tabi y Chunhuhub* (De la Garza et l., 1983: I, 163). Pero <canpech> tiene otro significado si consideramos como sinónimo la palabra <kinpech> documentada en el nombre del convento franciscano San Francisco Kinpech, más tarde San Francisco Campechuelo (Gerhard, 1991: 81; *vid.* Torquemada, 1969: libro 4, capítulo 3). Si aceptamos la conjetura que <kin> viene de *'ah k'in*, "sacerdote" (Barrera Vásquez, 1991: 401) entonces <can> viene de *'ah kan*, "el que cuenta alguna cosa, diestro en contarla" (Barrera Vásquez, 1991: 291). Nótese que en las frases *'ah k'in may*, <ah kin may>, o *'ahaw kan may*, <ahau can may>, (Landa, 1959: 14) las secuencias *'ah k'in* y *'ahaw kan* son funcionalmente equivalentes y significan "sacerdote".

La función de un *'ah kan* parece corresponder a la del *chilam* o *chilan* del posclásico tardío que se encargaban de anunciar y proclamar las profecías y pronósticos de los dioses (Tozzer, 1978: 42–43, 112: nota 512). De hecho en la *Crónica de Calkiní* se mencionan varios individuos con la profesión de *'ah kan* (Barrera Vásquez, 1957: 21–22 <yah can>, "su *'ah kan*"). Pero según este contexto se trata de funcionarios gubernamentales que están al servicio de los gobernantes de la provincia Ah Canul. Por otro lado, los *chilanob* actuaban como interpretes en las cortes de los gobernantes durante el clásico. En una de estas escenas mundanas vemos a un *chilam*, "interprete" o "naguatlato" (Barrera Vásquez, 1991: 99), con manta blanca sobre sus hombros sentado enfrente de un señor venerable de Motul de San José, *k'ul na' 'ahaw*, Guatemala, (Kerr, 1989: 105, File No. 1728) actuando como intermediario entre este gobernante y un vendedor de cortinas de manta de algodón, *'ah 'u-yub* (Barrera Vásquez, 1991: 980). Para resumir proponemos que el término <canpech> viene de *'ah kan pech* y es un sinónimo de *'ah k'in pech* y significa "sacerdote Pech" al igual que la provincia de *'ah k'in chel*, "sacerdote Chel".

Para <putunthan> también es posible reconstruir el significado del término <putun>. Este término ha jugado un papel clave en la reconstrucción de la cultura material del clásico tardío–terminal en el norte de la península de Yucatán y Chichen Itza y en la determinación de la identidad de los Itzá. En su obra clave sobre el tema John Eric Thompson propuso que los Putunes eran comerciantes y marinos de Tabasco y del sur de Campeche que invadieron en varias etapas la península y que eran idénticos con los Itzá (Thompson, 1970). Aunque este modelo es criticado y muchas de las suposiciones pueden ser refutados por datos y argumentos concluyentes y convincentes (Kremer, 1994; *vid.* también Voss, 2000, 2001) su impacto en la investigación arqueológica y etnohistórica del área maya norte ha sido de manera durable y persistente ya que muchos elementos del modelo aún siguen en uso (*vid.* Ball, 1986; Robles and Andrews, 1986: 63–64; Quezada, 1993: 21–28; Sharer, 1994: 354–357, 402–403, 406–408; Ringle et al., 1998; López Austin y López Luján, 1999: 113–114).

Ralph Roys ya había indicado en su obra sobre la geografía política de Yucatán que en Ch'ol la palabra <putun> significaba "peaceful (pacífico)" (1957: 167) y por lo tanto es poco congruente con el aspecto belicoso que Thompson ascribe a los <putun>. Actualmente, la entrada viene de la lengua Cholti ya caida en desuso. En su manuscrito Fray Francisco Morán (1695) nos da <putun> con los significados <apasible>, <manso>, <pasifico> y <man[c]edumbre>. La propuesta de relacionar esta entrada con <patom> o <potom> (Kremer, 1994: 296) no es defendible ya que una alteración fonética hacia <putun> no ha sido comprobada. La entrada <potom> es la variante regional de Maní y Tekax (Ciudad Real, 1984: II, f. 382) que equivale a <patom> "ollero, o alfarero en general" (Ciudad Real, 1984: II, f. 369). Por otra parte, existen las entradas <put>, <puut> y <putum> de las cuales podemos descartar las que denominan "frijoles" y "papaya" dejando aquellas que significan "acarrerar, acarrear trayendo a cuestas, llevar a cuestas, llevar la carga, cuenta para camino y cosas que se acarrean" (Barrera Vásquez, 1991: 677–678). Según Juan Pío Pérez "este verbo y todos los que de él se derivan parece que se deben de escribir con doble u" (1866–77; *vid.* Barrera Vásquez, 1991: 677–678). Si aceptamos la conjetura que <putun> es un derivado de **puut*, "acarrear, llevar la carga", entonces un **puutun* sería un "cargador" o <tlameme> en mexicano (Molina, 1970: 55v; Simeón, 1988: 614) y el término /putun/ describiría un rasgo peculiar de los hablantes de la lengua de Tixchel. Ya que los */putun/* estaban involucrados en el intercambio que se desarrollaba con los mexicanos en la Chontalpa (Scholes and Roys, 1968) eran conocidos como "los cargadores" y su lengua <putunthan> como "lengua de los cargadores". Esta lectura es mucho más congruente con las observaciones acerca de los habitantes de aquella región.

En el caso del término <mayathan> también es indispensable comenzar con la segmentación para identificar las componentes morfológicas. Landa es el primero en indicar que se trata de una palabra compuesta de <maya> y <than> ya que significa "lengua de maya" (Landa, 1983: 13). La misma estructura se presenta cuando trata de la palabra <mayapan>. Aunque <pan> proviene del nahuatl <quachpantli>, <estandarte vandera, pendon>, (*vid.* Molina, 1970: 84r) la estructura de la palabra sigue las reglas morfológicas del yucateco indicando que *pan[tli]* es el sustantivo que es modificado por el nombre <maya> y que Landa traduce como "el pendón de la maya" (Landa, 1983: 19, 20).

Si buscamos mas palabras compuestas con el mismo significado observamos ligeras pero importantes variaciones. El diccionario de Ticul (Barrera Vásquez, 1991: 25a–26a) y el diccionario de Juan Pío Pérez registran <mayabthan> con el significado "lengua vulgar de esta tierra" (Pérez, 1898: 52) y "el idioma de los indios de esta peninsula" (Pérez, 1866–77: 217) respectivamente. Estas entradas muestran que el nombre de la lengua se expresa mediante <mayab> dandonos a entender que en la version <maya> se perdió la última consonante. Para la segmentación morfológica significa que los términos <mayab> y <maya> consisten de dos morfemas, una raíz lexical <may> y del sufijo *-ab* o *-a'* que se usa para formar sustantivos de sentido instrumental de verbos transitivos (Smailus, 1989a: 121). En el yucateco moderno de Hocabá también se usan <maya'-t'àan> y <mayab'-t'àan> para "maya language (lengua maya)" (Bricker et al., 1998: 181). Nuestra segmentación es confirmada por la entrada <mayilt'an>, "lengua de esta tierra", que proviene del *Diccionario de San Francisco* (Barrera Vásquez, 1991: 514). Aqui la raíz <may> lleva el sufijo *-il* que indica una relación inalterable (Smailus, 1989a: 111–113). Para el nombre de Mayapan también encontramos siete veces la forma <mayalpan> en el Códice Pérez (Miram y Miram, 1988: IV, 843) cuya segmentación también confirma la raíz <may>. Resumiendo proponemos que la palabra /maya'/ es un derivado instrumental de un verbo transitivo.

La identificación de la raíz lexical <may> es el paso más importante para poder llegar al significado original que se transmitía a través de las palabras en que se empleaba. Pero nos enfrentamos a dos dificultades. Primero, en los diccionarios del maya yucateco encontramos diversas raices que podrían dar al caso ya que las fuentes coloniales no registran de forma adecuada las peculiaridades fonéticas de las vocales. Tenemos la posibilidad de escoger entre <may> para "pesuña, pie o pata con casco" (Pérez, 1866–77: 217), "pesuña, casco de caballo" (Pérez, 1898: 51), "pata hendida en dos partes" (Barrera Vásquez, 1991: 513), <ah may> para "venadillo pequeño criado en casa" y <ix may> para "venadilla asi" (Ciudad Real, 1984: I, f. 22r), <may> para "un polvillo que sale del ají o chile y del tabaco cuando lo trata con las manos" (Ciudad Real, 1984: I, f. 287r), <maay> para "espuma del palo que se quema" y <may> para "loco" (Barrera Vásquez, 1991: 513). Segundo, ninguno de estos lexemas se usa en sentido verbal, lo que sería necesario ya que /maya'/ es un derivado instrumental de un verbo transitivo. Por lo tanto es indispensable regresar a los contextos restantes en que se usa la palabra.

Los habitantes indígenas de Yucatán parecen haber usado el término "maya" para distinguir grupos de parentesco o políticos como señala Gabbert (2001: 27) (Figura 2). En la profecía del *k'atun* 1 *'ahaw* en el libro de *Chilam Balam de Chumayel* los habitantes de Emal en el nordeste y de Uaymil en el sudeste no pertenecen a los "hombres *maya*" que son los responsables de la miseria del mundo (Roys, 1967: 56–57, 91C–92C, 93C, 94C):

> [...] U xul u numya Maya ui<nic> ... ti u zebtal u talel Ah Uaymillob chaic u toh ti balcahi. [...]
> [...] 1640 + *Primero*: Hun Ahau Katun u uuc›it katun. Emal u he› katun. [...] Ti ix uyanal thani, uyanal cani, ma ix tan yoczob ti yol Maya uinicobi. [...]
> [...] Hun-lukul ah cici-olal u balamil cabe. [...]
> [...] Hun kalhom yala ah canan zuz, ah canan kaknab, Ah Uaymil bay Ah Emal. Ox muchhom yala tan kaknab un ›oc katun. [...]
>
> [...] El fin de la miseria de los Maya hombres ... de repente viene la venida de los Ah Uaymil [,] ellos toman venganza del mundo [, con los que viven en él]. [...]
> [...] 1640 + Primero: 1 Ahau K'atun [es] el séptimo (largo) K'atun. Emal [es] el asiento del k'atun. [...] De allí [es] otra diferente palabra, otra diferente narración [.] No las siembran en su ánimo (corazón) los hombres Maya. [...]
> [...] [Es] un apartarse [de] el glorioso [de] sus (los) caciques y regidores que guardan el pueblo.
> [...] La veintena [de ellos] sobra de los guardianes de la arena, de los guardianes del mar, los Ah Uaymil así como los Ah Emal. Tres montones [de ellos] sobran ante el mar (en la costa) [a] un (el) fin de k'atun. [...]
> (Traducción del autor con base en el texto maya en Roys, 1967)

Es obvio que los de Emal y Uaymil no se consideran ser "maya" ya que se emplea este término para discriminar a sus portadores. Esta situación es coroborada por informaciones de la *Relación de la villa de Valladolid* (De la Garza et al., 1983: II, 37) y de la *Relación de Popola, Sinsimato, Samyol, Tixholop y Tixmukul* (De la Garza et al., 1983: II, 216) respectivamente:

Capitulo 13	Ytem [...]
[h]ombres de Ɏ	Llamaban antiguamente los indios de la prouincia de Chiquinchel
la prouinçia	a estos de esta villa de Valladolid y las demas prouinçias de los Copules
	y Cochua, ah maya[s], ultraxándolos de jente suez y baxa, de viles
	entendimientos y inclinaciones [...]

(Transcripción del autor con base en el facsimil en De la Garza et al., 1983: II: 17)

Capitulo 13	[...] llamos el pueblo de Popola [...]
[ilegible]	[...]. Llamase
	la lengua que en este pueblo hablaban lengua ach maya
	que quiere decir gente de vil e baxo entendimiento y para poco
	fue les puesto este nonbre por los indios de la prouin
	çia de Chiquinchel.

(Transcripción del autor con base en el facsimil en De la Garza et al., 1983: II: 210)

Los Cupul reclaman la discriminación mediante el término <ah maya> o <ach maya> por los Chiquinchel que muy probablemente tuvo su origen en los enfrentamientos hostiles entre los Cupul con los Ahkinchel y Chikinchel sobre el accesos a las salinas y el intercambio a lo largo de la costa norte (Roys, 1972: 53, 68–69; *vid.* Landa, 1959: 19). Esta discriminación por ascripción contrasta con la actitud de los Ah Canul que se sienten orgullosos de ser "maya" y por lo tanto se identifican con aquel nombre (Gates, 1935; Barrera Vásquez, 1957: 106, 107; Okoshi Harada, 1992: 71, 139–140):

[...]
layx u chun bin nutzaclob Ca luum
ca kax Coon yala u mehen ah Canule
Coheliix hi biciix teil talon ti lakine
Coon ah maya uinice tiix u talob - lae
ah chikin Suyuaob lae Maix uch
u toCol - utial huhun pay bob niCoon
yal u mehen ah Canule - [...]
(Transcripción del autor con base en Gates, 1935)

[...]
Este aqui [es] su principio [donde] ellos juntaron, nuestra tierra [,]
nuestro bosque [.] Nosotros los hijos maternos e hijos paternos de [los] Ah Canul
Sabemos como hacia aqui vinimos del oriente
nosotros [los] hombres mayas [.] De alli vienen [ellos] - si
los Suyua del poniente [,] si [.] No sucede
el robo - del bien de los otros por nosotros
hijos maternos e hijos paternos de [los] Ah Canul. [...]
(Traducción del autor con base en Okoshi Harada, 1992: 139–140)

Este párrafo del documento 18 de la *Crónica de Calkini* fechado a 5 de enero de 1595 (Okoshi Harada, 1992: 15) habla de la migración de los Ah Canul a sus tierras señaladas después de la destrucción de Mayapan (Okoshi Harada, 1992: 162–165, 168–169; *vid.* Landa, 1959: 18). Salta a la vista que el autor de estas lineas cambia entre los sujetos de la narración. El mismo adopta mediante el "nosotros" la posición de la generación actual de la nobilidad Ah Canul mientras que se refiere con "ellos" a sus antepasados ancestrales, la primera generación de Ah Canul (*vid.* Okoshi Harada, 1992: 139, nota 211). Los Ah Canul declaran ser hombres /maya'/ <maya unice> del este <ti lakine> pero sus antepasados también son considerados hombres zuyua del poniente <ah chikine Suyuaob> al mismo tiempo.

Esta información es de gran importancia ya que manifiesta una división socio-política (*vid.* Gabbert, 2001: 28, nota 24) aparentemente relacionado a una dirección cardinal: Zuyua = poniente. En el posclásico la mayoría de las dinastías gobernantes del área maya reclamaba que su poder político y su posición social venía de sus ancestros siendo linajes de guerreros mexicanos que habían salido de Tula y/o Zuyua (Carmack, 1981: 3, 43–44, 62–63, 68; Roys, 1967: 192–194; 1957: 5, 114; 1972: 33, 59, 175–177; *vid.* Gabbert, 2001: 28, nota 26; Okoshi Harada, 1992: 159–168; Sharer, 1994: 406). En términos geográficos Zuyua parece localizarse cerca de la comarca de Tabasco y de la Chontalpa (Carmack, 1981: 46; Thompson, 1970: 16; *vid.* Okoshi Harada, 1992: 161) que también es conocida como Nonoualco, "hacia donde esta el lugar de los mudos", o sea, donde no se habla nahua, (Barrera Vásquez and Morley, 1949: 26; Tozzer, 1978: 29, nota 159; *vid.* Okoshi Harada, 1992: 160) y que queda hacia el poniente.

Más contundente es la conjetura que Zuyua es un lugar mítico. Según Daniel Brinton es la capa superior del cielo, la vivenda del creador Hometecutli [Ome teuctli] y lugar del nacimiento de los dioses de la mitología nahua (Brinton, 1969: 110). Para determinar la legitimidad del poder de los caciques de los pueblos <batabil cabob> fueron examinados mediante la lengua de Zuyua <zuyuaathan> como explica Ralph Roys en el "Apéndice E: Tradiciones de casta y dignidad de jefatura entre los maya" de su estudio sobre el libro de *Chilam Balam de Chumayel* (1967: 192–194).

> [...] Zuyuaa than ~~y~~ naat utial ca yum Sr. Govdor Mariscal, lay uchic u cahtal Tzuc-uaxim lae tu lakin Ichcaanzihoo. [...]
> [...] Talel u than halach uiniccil. Chac u than, ca bin uluc; chaccix u buc xan. Heleac tu Zuyua than, lay bin u than, lay bin u kat u halach uinicil cah lae, ca bi n kuchuc tu kin u ›ocol u than Ah Ox Ahau Katun, ca bin culac uyanal katun, Ah Hun Ahau Katun, bay alanil lae. [...]
> [...] Zuyua u naatal. [...]
> (Roys, 1967: 25, 28C, 29C)

> [...] [Esto es] la lengua de Zuyua y la adivinanza para nuestro amo Sr. Gob[erna]dor Mariscal, el cual se habrá asentado [en] Tzuc-uaxim aquí en el este [de] Ichcaanzihoo [...]
> [...] Llega la lengua del verdadero hombre (el principal). Grave (importante) [es] su lengua, y el llegará, rojo [es] su ropa de vestir también. Ahora en la lengua de Zuyua, esto hablará, esto preguntará el verdadero hombre (el principal) del pueblo aquí, y se cumplirá el tiempo del fin de la lengua de 3 Ahau K'atun, y se sentará otro k'atun, 1 Ahau K'atun, así como es el decir aquí. [...]
> [...] Zuyua [es] su examinación. [...]
> (Traducción del autor con base en Roys, 1967)

Una atribución socio-política similar también parece haber sido transmitida a través del término "maya" ya que en el párrafo de la *Crónica de Calkiní* se establece otra relación geográfica: /maya'/ = oriente. En su *Historia de Yucatán* Fray Diego López Cogolludo narra en el libro cuatro, capítulo tres, que trata "[d]e los primeros pobladores de Yucatán, que tuvo señor supremo, y cómo se dividió el señorío, gobernaban y trataban" (1996: I, 325–327):

> De las gentes que poblaron este reino de Yucatán, ni de sus historias antiguas, he podido hallar más razón de lo que aquí diré. En algunos escritos, que dejaron los que primero supieron escribir, y están en su idioma (demás de practicarse así entre los indios) se dice, que vinieron unas gentes de la parte occidental y otras de la oriental. Con las del oriente [el original dice occidente, el autor] vino uno, que era como sacerdote suyo, llamado *Zamná*, que dicen que fué el que puso nombres, con que hoy se llaman en todos los parajes, sitios, montes y lugares de toda esta tierra, que cierto es cosa de admiración, si así fué, tal división como hizo de todo, para que fuese conocido por su nombre, porque apenas hay palmo de tierra, que no le tenga en su lengua. En haber venido pobladores del occidente a esta tierra [(...)] conviene con lo que dice el padre Torquemada en su monarquía indiana. [...] [L]os Teochichimecas se extendieron por la mayor parte de la Nueva España, desde la una costa del Norte, hasta la otra del Sur, corriendo todas las tierras medias, que hay al oriente, en que se incluye esta de Yucatán, hasta la de Hibueras u Honduras; y así por esta parte la gente yucateca parece ser descendiente de las familias Chichimecas y Aculhuas, que viniendo del Poniente por las mansiones que el padre Torquemada refiere en los primeros libros, poblaron la Nueva España.
> Si de la parte oriental vinieron otras gentes, que poblaron esta tierra, ni entre ellos hay ya por tradición, ni escrito, certidumbre de que parte viniesen, ni qué gentes fueron, [...]. Dificultad ocasiona, ¿cómo viniendo de tan diversas partes unos y otros, hablan una lengua tan antigua, que no hay noticias haya habido otra en

esta tierra? Pero pudo ocasionarlo, que habiendo sido los unos más que los otros: o por guerra, o trato y comunicación, emparentando unos con otros, prevaliece el idioma, usos y costumbres de los que eran más, que se llevaron tras sí a los menos. Por la diversidad tan grande que hay entre el idioma yucateco y mejicano, parece que debieron de ser los más pobladores de esta tierra, los que vinieron de la parte oriental, y aún los más antiguos, pues el indio *Zamná*, que vino con ellos, fué el que puso nombres a los parajes y tierras, como se dijo, porque si esos otros fueran, ellos se lo pusieran. Lo contrario dice el padre Lizana, porque dando razón de como llamaban estos indiosal Oriente, *Cenial*, y al Poniente, *Nohnial*, y el primero significa la pequeña bajada, el segundo la grande, dice. "Y es el caso, que dicen, que por la parte del Oriente bajó a esta tierra poca gente, y por la parte del Poniente mucha, y con aquella sílaba entendían poco, o mucho al Oriente y Poniente, y la poca gente de una parte y mucha de la otra." El lector juzgará lo que mejor le pareciere.

Es importante señalar que la dirección que López Cogolludo relaciona en el primer párrafo con el lugar de donde viene *Zamná* deber ser oriente y no occidente como está escrito ya que en el segundo párrafo del discurso se retoma la información acerca de *Zamná* y es relacionada unívocamente con la dirección oriente. El cronista habla de dos migraciones, una del poniente y la del oriente que es encabezada por *Zamná* – una contracción de *Itzamná* –considerado sacerdote. Del texto podemos inferir que esta entidad está relacionada a la populación de habla maya yucateco. Este personaje dió nombres a todos los objetos en el mundo maya por lo cual podemos considerarlo como creador y héroe cultural. Según las fuentes coloniales *Itzamna'* <Izamna> es relacionado con sabiduría y es invocado como *kit ah tepale'* <quitahtepale>, "nuestro señor soberano", *'u yumi' kaan* <uyumicaane>, "dueño de este cielo" (De la Garza et al., 1983: II, 322), *k'inich 'ahaw* <Cinchahau>, "primer sacerdote" (Landa, 1959: 68, 92), y dios de la medicina (Landa, 1959: 93) (*vid.* Taube, 1992: 35–36). Resumiendo podemos ampliar la equación establecida para el término "maya": /maya'/ = oriente = *Itzamna'* que se encuentra en contraposición a Zuyua.

De último queremos presentar y analizar la segunda crónica del libro de *Chilam Balam de Chumayel* que nos ayudará a determinar y precisar la base ideológica de la atribución socio-política que se expresa mediante la palabra /maya'/ (Roys, 1967: 50, 78C):

[...] -
Can ahau u kaba katun emciob noh hemal:
dze emal u kabaob lae -
[...]
Can ahau u katunil uchci u caxanticob
u chich'een_itzae [...]
[...]
Can ahau u katunil uchci u payalob tu_can_tzuccilob:
can tzuccul cab u kabaob ca emiob ti yum talob
ca emiob tu chich'een_itzae ah itza tun u kabaob:
[...]
[...]: Oxlahun ahau u katunil u
hedzcob cah Mayapan maya_uinic u kabaob
Vaxac ahau paxci u cabobi Ca vacchahi ti
peten tulacal Vac katuni paxciob ca haui
u maya kabaob Buluc ahau u kaba u
katunil hauci u maya kabaob maya_uinicob
Christiano u kabaob tulacal U cuchcabal
tzo ma Sanc Pedro yetel Rey ah tepale --- [...]
(Transcripción de Miram, 1988: I, 98, 99, 77C,78C)

[...] -
Cuatro ahau [es] el nombre del k'atun ellos descendieron [,] gran bajada:
pequeña bajada [son] sus nombres ahí -
[...]
Cuatro ahau su k'atun sucedió el hallazgo acaso por ellos de
su Chichen Itza [...]
[...]

Cuatro ahau su k'atun sucedió la llamada de ellos a las cuatro particiones:
cuatro particiones del mundo [son] sus nombres cuando bajan [,] con señores vienen ellos
y ellos bajan a su Chichen Itza [,] ah itza ya [son] sus nombres:
[...]
[...]: Trece ahau [es] el k'atun [en que] ellos
tomaron asiento para fundar el pueblo de Mayapan [,] hombres mayas [eran] sus nombres [.]
[En] Ocho ahau despoblaron sus pueblos ahí [.] Otra vez se salieron a
la provincia todos [.] Seis k'atun estaban dispersados cuando dejaron
sus nombres mayas [.] Once ahau [es] el nombre del
k'atun [en que] ellos dejaron sus nombres mayas los hombres mayas [.]
Cristianos [eran] los nombres [para] todos [.] Su provincia [es de]
la orden de San Pedro y [del] Rey [,] el señor --- [...]
(Traducción del autor con base en Roys, 1967)

La crónica habla de la colonización de Chichen Itza por los <ah itza>, la fundación de Mayapan por los <maya>, el abandono de esa ciudad y la llegada de los conquistadores españoles. Observamos que los protagonistas de esta crónica cambian de nombre en cada episodio. Los grupos que llegan a Chichen Itza son nombrados <ah itza>. Cuando estos llegan a fundar Mayapan cambian su nombre a <maya uinic>, "hombres mayas". Cuando llegan los españoles cambian sus <u maya kabaob> "nombres mayas" a nombres cristianos <Cristiano u kabaob> (*vid.* Roys, 1967: 60; Okoshi Harada, 1992: 179–180). Esta última información es sorprendente y el punto clave para explicar la elección del término <Cristiano> ya que nos revela la base ideológica que manejan los habitantes indígenas con respecto a la adquisición de nombres propios. En el España habsburgo la única forma sancionada por el estado para obtener un nombre cristiano era mediante el sacramento del bautiso, o sea, mediante un rito religioso celebrado por la Iglesia católica. En consecuencia significa que los nombres mayas también deben haber sido adquiridos por sus portadores durante un acto religioso y son expresión de una creencia.

Si nuestra hipótesis es correcta y el término /maya'/ y la raiz lexical <may> se localizan en el ámbito religioso-ritual podemos descartar básicamente todas las entradas del maya yucateco ya que ninguna acierta este campo semántico. Lo más cercano a esta son las lenguas cholanas, y es precisamente una anotación en el diccionario del Cholti colonial (Morán, 1695) que podria dar al caso. Según este diccionario <maii> significa "dar de gracia, dádiva, don". Este significado parece ser respaldado por anotaciones del Ch'ol reciente donde tenemos <majñan>, "prestar", <majtan>, "regalo" (Whittaker y Warkentin, 1965: 163; Schumann, 1973: 87), <majan>, "prestado" y <majtañʌl>, "regalo" (Aulie y Aulie, 1978: 77, 78). También en las lenguas quichés Cakchiquel y Quiché tenemos correspondencias. Los diccionarios coloniales de Cakchiquel nos proporcionan <maih>, "donaçión; maravilla" y "dar, ofreçer", <ah maih>, "el que hace merçed o fauor", <maiham>, "donada cosa; famoso" y <maihaxel>, "adorable dios, o digno de ser adorado; amable cosa" (Coto, 1983: 13, 27, 66, 95, 136, 220, 254, 334, 345, 348, 378; Guzmán, 1984: 62, 77; Smailus, 1989b, 3: 526). En la lengua Quiché, el mismo concepto es expresado mediante <mayih>, "gift (regalo)", <ah mayih>, "doer of good (hacedor de cosas buenas)" y <mayibal>, "miracle (milagro)" (Edmonson, 1965: 71). Además, Fray Thomás de Coto registra en el Cakchiquel <maih>, "autoridad" (1983: 56) y Fray Pantaleón de Guzmán en su compendio de nombres Cakchiquel <ah may tzih>, "profeta" (1984: 117) que es identico a la entrada en Quiché (Ximénez, 1985: 372, 373, f. 81r). De último, mencionaremos un sacerdote de los mayas Pokomes posclásicos de los altos de Guatemala que se llama <ah mai>, "ofrendor" (Fray Pedro Morán citado en Miles, 1957: 750).

Todas estas entradas cumplen con nuestros requisitos, primero estan relacionado en buena parte al campo semántico religioso y, segundo, estos lexemas se emplean en sentido verbal, lo que conjuega con nuesta observación que el término /maya'/ es un derivado instrumental de un verbo transitivo con la raíz lexical <may>. Podemos identificar las raices lexicales <maii> (Cholti), <maj> (Ch'ol), <maih> o <may> (Cakchiquel), <may> (Quiché) y <mai> (Pokom) que equivalen al lexema reconstruido **maay* en yucateco. Analizando las glosas correspondientes más a fondo vemos que en primer lugar se refieren a la acción concreta de ofrecer algo a cambio de una cosa recibida o ofrecer algo con la expectativa de recibir algo a cambio. En un segundo nivel expresa la admiración y el respeto hacia los promotores de estas acciones concretas primarias y las entidades invocadas. En tercer lugar se refiere a la autoridad que estos obtienen y poseen por su capacidad de llevar a efecto las acciones concretas primarias.

Por medio de todas estas informaciones compiladas podemos idear la siguiente imagen del término "maya" y del campo semántico en que se empleaba. Esta palabra lleva el sufijo instrumental *-ab* – en su forma reducida *-a'* – que marca el objeto con el cual se realizaba la acción expresada mediante la raíz verbal transitiva. Podemos reconstruir esta raíz lexical como **maay* que significa "dar de gracia, donar, ofrecer, etc.". Las entradas analizadas también señalan que *maay significa "autoridad, dádiva, don, maravilla, ofrenda, etc." y nos indica la ambivalencia verbal y nominal de esta

raiz, de hecho, un fenómeno muy común en las lenguas mayas. El análisis de las ocurrencias sugiere una atribución socio-política en que se empleaba el término (*vid.* Gabbert, 2001: 27, 28). La basis ideológica es un concepto religioso relacionado a la deidad *Itzamna'* y la dirección cardinal oriente.

C– Fuentes prehispánicas (siglo IX)

¿De donde proviene este concepto religioso y que implica? Si avanzamos más en el pasado observamos que las informaciones que nos proporcionan las inscripciones jeroglíficas de Chichén Itzá fechadas hacia el siglo IX d. C. deben considerarse como las referencias más tempranas que mencionan el lexema <may> en el área maya. En el Chichen Itza del siglo IX existe un cargo que fue ejecutado y compartido por tres individuos que llevan la frase *k'ul 'ah tz'ul wah* (/**K'UL-['u-]lu 'a-tz'u-le wa-[WAH]-hi**/) como parte de sus nombres (Voss and Kremer, 2000: 154–156). Estos personajes son los medios hermanos *k'ak'-u-pakal* (/**k'a-k'u-pa-ka-la**/) y *k'inil ko¿po?l* (/**K'IN-ni-li ko-¿POL?-la**/) (Wagner, 1995: 115–11) y un tercer individuo llamado *wah-u-haw* (/**wa-hu-ha-wa**/) (Kelley, 1968; Ringle, 1990: 236; Wagner 1995: 58).

Las informaciones respectivas a la función de los *k'ul 'ah tz'ul wah* provienen de las inscripciones de los dinteles 1 y 4 del Templo de los Cuatro Dinteles y de los sillares 9 y 12 de las Serpientes Jeroglíficas del Caracol (*vid.* Voss, s/f). Durante la inauguración del Templo de los Cuatro Dinteles en el año 881 d. C. los tres dignatarios mencionados estaban involucrados en eventos acerca de un *tok'-pakal* (/**to-TOK'-PAKAL-la**/) (Figura 4). Existe suficiente evidencia que confirma la función del *tok'-pakal*, "pedernal-escudo", como insignia de mando político y guerra (Riese, 1982: 278–279; Houston, 1983; Schele and Freidel, 1990: 409; Freidel, Schele, y Parker 1993: 293–336). Según éste texto *k'ak'-u-pakal* es el *kanan may* (/**ka-na-na ma-ya**/), *k'inil ko¿po?l* es llamado *mayan* (/**ma-ya-na**/) y *wah-u-haw* es denominado *tahal* (/**ta-ha-la**/) del pedernal-escudo. El término *tahal* ha sido interpretado como "jugador de pelota" (Krochock and Freidel, 1994) o "dueño" (Wagner, 1995: 110). Sin embargo, otra posibilidad es de tomar la palabra *tahal* como un derivado de <tahte>, "antorcha" o "pino" (Barrera Vásquez, 1991: 754), lo cual indicaría que este personaje era "el de antorchas o fogonero".El análisis morfosintáctico del término *kanan may* es igual de llamativo. La frase *kanan may* es una palabra compuesta que consiste de *kanan* y *may*. Según el Calepino de Motul <ah canan> es una persona que guarda o protege algo. Cuando le sigue un nombre o objeto significa que protege tal cosa (Ciudad Real, 1984: 7v). En nuestro caso el objeto guardado es *may*, el cual debemos considerar como una modalidad especifica del mismo *tok'-pakal*. Hasta la fecha esta palabra había sido traducida como "venado" o "tabaco" de acuerdo a diccionarios del maya yucateco (Wagner, 1995: 112-113) o "ciclo de veinte años" según la lengua Quiché (Lincoln, 1994: 184). Pero con nuestro estudio podemos mostrar que la palabra *may* en las inscripciones de Chichén Itzá está relacionado con la raíz lexical **maay* con el significado "autoridad, dar de gracia, dádiva, don, donar, ofrecer, ofrenda, etc." (*vid.* Voss and Kremer, 2000; Voss, 2001). La palabra *mayan* está intimamente relacionada a este término. Como resultado de la segmentación lingüística también obtenemos la raíz *may* que es modificada por el sufijo *-an*. Este sufijo parece marcar el agentivo *-Vm* / *-Vn* que corresponde en su función al prefijo *'ah*. El cambio deliberado entre *-m* y *-n* en posición final de palabras mayas es un fenómeno bien documentado en las lenguas mayas de las tierras bajas. Podemos concluir, que el individuo llamado *mayan* está obviamente involucrado en eventos que lo relacionan de forma inmediata con el *may*. Las anotaciones <ah mayih>, "hacedor de cosas buenas", del Quiché y <ah mai>, "ofrendor", del Pokom parecen ser congruente con el término *mayan* de las inscripciones de Chichén Itzá. Constatamos que en nuestro caso específico *k'inil ko¿po?l*, el medio hermano de *k'ak'-u-pakal*, tenía el cargo de *mayan*, o sea *'ah may*, y era responsable de presentar y administrar las ofrendas apropiadas al *may* durante las ceremonias respectivas.

Estas observaciones nos llevan inevitablemente hacia la pregunta acerca de la identidad del *may*. Sabemos que el *may* es una modalidad específica del *tok'-pakal*, "pedernal-escudo", y que requiere de tres dignatarios, los *k'ul 'ah tz'ul wahob*. Además, es interesante observar que las expresiones *tahal* y *kanan may* también aparecen en conexión con el nombre de *yax loch kan* (/**ya-YAX-lo-che-ka-na**/) (Wagner, 1995: 50). Los dinteles 1 y 4 del Templo de los Cuatro Dinteles y los sillares 9 y 12 de las Serpientes Jeroglíficas del Caracol nombran a *k'ak'-u-pakal* dos veces como *tahal*, "fogonero", (Figuras 3–4) y una vez como *kanan may*, "protector de la dádiva", de *yax loch kan* (Figura 6). Ya que estas relaciones son las mismas que se establecen entre los *k'ul 'ah tz'ul wahob* y el *tok'-pakal* es justificado suponer que *yax loch kan* es el nombre propio del *may*, o sea de la dádiva, que a su vez es una modalidad específica del objeto de mando *tok'-pakal*, "pedernal-escudo". El hecho que *k'ak'-u-pakal* es mencionado como fogonero (*tahal*) de *yax loch kan* en el mismo contexto ritual-histórico que el objeto de mando y guerra (*tok'-pakal*) corrobora la propuesta ecuación que *yax loch kan* es el nombre propio de la dádiva o del don (*may*) del objeto de mando y guerra (*tok'-pakal*).

Recordamos que todas estas relaciones entre estos individuos y sus objetos son anotadas en las inscripciones del Templo de los Cuatro Dinteles. En los dos dinteles 1 y 4 y en el frontispicio del dintel 1 se menciona que este edificio es la residencia o el hogar (*y-otot*, /**yo-to-ti**/) de *yax loch kan*. Sus sintagmas nominales llevan como constituyentes las expresiones *k'u* (/**K'U**/), "venerable, divino" (Barrera Vásquez, 1991: 420-421), o *chan k'u* (/**CHAN-**

na K'U/), "venerable o divino celestial" (*vid*. Boot, 1997; s/f) que definen a *yax loch kan* como entidad sobrenatural (Figuras 3–5). Realmente, el Templo de los Cuatro Dinteles puede interpretarse como adoratorio en el cual se hospedaba *yax loch kan* en su representación o manifestación de *tok'-pakal*.

Mediante el nombre propio del objeto de mando podemos llegar hacia una descripción e identificación de su forma. El nombre *yax loch kan* es una palabra compuesta que ofrece diversas posibilidades de interpretación y lectura pero la más factible y pretendida en el presente contexto parece ser, "primera serpiente recargada sobre los antebrazos". Tomamos el primer elemento como el número ordinario *yax* seguido por la raíz verbal *loch* en función de clasificador numeral (Miram, 1983: 232, Abb. 66.1; 298, No. 83) y el sustantivo *kan*, "serpiente" (Barrera Vásquez, 1991: 291). Esto nos indica que el objeto de mando y guerra denominado *tok'-pakal* no es ni más ni menos que la barra ceremonial que los gobernantes mayas presentaban en público recargada sobre sus antebrazos durante diversas ceremonias de aniversarios (*vid*. Spinden, 1975: 49–50). Un ejemplo claro viene de estela 1 de Yaxchilán erejida en frente de Estructura 33 ubicada en la segunda terraza arriba del centro arquitectónico del sitio. La estela fragmentada muesta en la sección central del lado conservado al gobernante actual de Yaxchilan *Yaxun Balam* (Pájaro Jaguar IV.) en perfil derecho durante un ritual de autosacrificio para celebrar el medio k'atun 9.16.10.0.0 1 *'ahaw* 3 *sip* (13.03.761 d. C.). En la sección superior vemos a los padres ancestrales del gobernante sentados encima de la creatura bicéfala que representa la bóveda celestial (*vid*. Seler, 1961: 393; Spinden, 1975: 53–56). La base exhibe a un numen que carga una barra ceremonial sobre sus antebrazos (Figura 7). Sus razgos faciales como las marcas solares sobre sus piernas lo identifican como *Itzamna'* (*vid*. Spinden, 1975: 69–71). La barra misma tiene dos cabezas de serpiente esqueléticas de cuyas fauces abiertas salen navajas de pedernal. Toda la escena muestra los elementos de legitimación del poder político: ancestros, sangre y barra ceremonial.

Podemos resumir, que los textos analizados revelan la presencia de un grupo de tres individuos consanguíneos que llevan como parte de sus nombres la expresión *k'ul 'ah tz'ul wah* y que son los responsables de la barra ceremonial *tok'-pakal*, "pedernal-escudo", y su *may*, "dádiva sobrenatural", llamada *yax loch kan*, "primera serpiente recargada sobre los antebrazos". En este triunvirato *k'ak'-u-pakal* era el *kanan may*, "protector de la dádiva", y *tahal*, "fogonero", *k'inil ko¿po?l* tomaba el papel del *mayan*, "ofrendor", y *wah-u-haw* era otro *tahal*. Esta interpretación es claramente confirmada en la primera oración del dintel 4 del Templo de los Cuatro Dinteles (Figura 4). La deidad o barra ceremonial *yax loch kan* es denominada *'u-k'ul* (/**'u-K'U-li**/), "su venerado o divino", de los *'ah wakabal ox pakab matam* (/**'a-6-'AB-la 3-pa-ka-ba ma-ta-ma**/), "los que están en pie o enhiestos delante de él que son los tres redistribuyentes de la(s) caridad(es) recibida(s)" (*vid*. Voss and Kremer, 2000: 164, 172–173 nota 14). Este título se refiere de forma unívoca a los tres custodios que oficiaban la barra ceremonial de Chichén Itzá. El sintagma nominal indica que los *k'ul 'ah tz'ul wahob* cumplían con sus deberes rituales en respecto a la barra ceremonial que proveía a su portador con la legitimación del poder político. El culto que atendían fue obviamente considerado una acción recíproca a cambio de los poderes que ofrecía la barra ceremonial *yax loch kan* (*vid*. Freidel, Schele and Parker, 1993: 324–327).

5°– CONCLUSIONES

El presente estudio tomó como punto de partida el propósito de reconstruir la etimología del término "maya" para presentar evidencia acerca del origen y significado de esta palabra antes de que se convirtiera en el nombre propio de una cultura, una familia de lenguas y de sus portadores. Con tal fin recurrimos a todo el material primario disponible de fuentes recientes y coloniales escritas y redactadas en lenguas mayas y española e inscripciones jeroglíficas mayas. Nuestro estudio abarcó un análisis gramatical y morfológico de la designación y un análisis contextual, o sea, de su distribución espacial y temporal. Partimos de las entradas conocidas y contextos entendibles para identificar más entradas relacionadas subsecuentemente y retroceder en el tiempo hasta llegar a los datos más remotos que pudimos obtener. Mediante el análisis lingüístico y diversos contextos pudimos reconstruir el origen y el campo semántico en que se empleaba el término "maya". La designación deriva de la raíz lexical ambivalente **maay* que se usaba para formar verbos transitivos y apelativos con el significado "autoridad, dádiva, dar de gracia, don, donar, maravilla, ofrenda, ofrecer" que obviamente implican acciónes recíprocas entre humanos y entidades sobrenaturales (*vid*. Freidel, Schele and Parker, 1993: 324–327). Agregando el sufijo *-ab* – su forma reducida es *-a'* – se formaba un sustantivo instrumental que marca el objeto mediante el cual se realizaba la acción. Según esta lectura un individuo *maya'* era una persona que manejaba objetos con calidades sobrenaturales. Los textos jeroglíficos del clásico terminal en Chichén Itzá nos revelan que *may* era la escencia sobrenatural de la barra ceremonial con el nombre propio *yax loch kan* "primera serpiente recargada sobre los antebrazos" que era el objeto de mando político y guerra "pedernal-escudo", *tok'-pakal*, y que fue oficiado por tres dignatarios llamados *k'ul 'ah tz'ul wah*. El análisis de las fuentes etnohistóricas sugiere un contexto socio-político en que se empleaba el término "maya" (*vid*. Gabbert, 2001: 27, 28). La base es un concepto ideológico

relacionado a la deidad *Itzamna'* y la dirección cardinal oriente. Esta ideología de índole político-religiosa fue usada para legitimar el poder político y la posición social. Durante la época posclásica tardía y colonial parte de la nobleza yucateca aparentemente empleaba el término "maya" para reclamar la supremacía de su descendencia de Mayapán. Sin embargo, la importancia de la ideología "maya" parece haber decaido a partir del posclásico ya que la mayoría de la nobleza yucateca reclamaba su descendencia de Zuyua y llevaba nombres propios nahuas.

AGRADECIMIENTOS

El autor quiere aprovechar la oportunidad de agradecer a los organizadores y patrocinadores del X° Encuentro "Los Investigadores de la Cultura Maya" por haber realizado una vez más, éste importante evento en la máxima casa de estudios del estado, la Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, México. Muchas gracias al Dr. William Folan, director del Centro de Investigaciones Históricas de ésta universidad, y al Lic. Ricardo Encalada Argaéz, director del departamento de Difusión Cultural de ésta universidad, por permitirme presentar la presente ponencia. Le debo las gracias a mi compañero y amigo Juergen Kremer por poder compartir mis ídeas con él y sus invaluables comentarios al respecto, al Dr. Wolfgang Gabbert por enviarme una copia de su ponencia dada durante el Congreso Internacional de Americanistas en Varsovia, Polonia, y a mi esposa Yazmín Gpe. Lizárraga Pérez por su paciencia y apoyo incondicional. Sin embargo, la responsabilidad por los errores e inexactitudes en esta obra está con el autor.

Favor de dirigir comentarios y sugerencias a:

Alexander W. Voss
Institut fuer Altamerikanistik und Ethnologie
Roemerstrasse 164
D–53117 BONN
Alemania
hunpictok@hotmail.com

BIBLIOGRAFÍA

Aulie, H. Wilbur; y Evelyn W. de Aulie
1978 Diccionario Ch'ol-Español, Español-Ch'ol, *Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas "Mariano Silva y Aceves"* 21, Instituto Lingüístico de Verano, México, D. F.

Ball, Joseph W.
1986 Campeche, the Itza, and the Postclassic: A Study in Ethnohistorical Archaeology, en: *Late Lowland Maya Civilization – Classic to Postclassic*, Jeremy Sabloff and E. Wyllys Andrews V (eds.), University of New Mexico, Albuquerque: 379–408.

Barrera Vásquez, Alfredo
1957 Crónica de Calkiní [1550–1821], *Biblioteca Campechana* 4, Gobierno del Estado, Campeche.

Barrera Vásquez, Alfredo (director)
1991 *Diccionario Maya: Maya–Español, Español–Maya* [1980], Porrúa, México, D. F.

Barrera Vásquez, Alfredo; and Sylvanus G. Morley
1949 The Maya Chronicles, Contribution to American Anthropology and History 48, *Carnegie Institution of Washington Publication* 585, Carnegie Institution of Washington, Washington, D. C.

Boot, Erik
1997b Preliminary Notes on the 'Hieroglyphic Band' Fragments at the Caracol, Chich'én Itsá, Yucatán, México, en: *Yumtzilob*, 9 (1), Rijswijk: 69–86.

s/f The Collocation Kan K'ul at Chich'en Itsa, Yucatan. *Notes on Maya Hieroglyphic Writing* 8, february 12, 1997, mecanoescrito, Rijswijk.

Bricker, Victoria R.; Eleuterio Po'ot Yah and Ofelia Dzul de Po'ot
1998 *A Dictionary of the Maya Language as Spoken in Hocabá, Yucatán*, University of Utah, Salt Lake City.

Brinton, Daniel G.
1969 The Maya Chronicles, *Brinton's Library of Aboriginal American Literature* Number I [1882], AMS, New York.

Carmack, Robert M.
1981 *The Quiche Mayas of Utatlan – The Evolution of a Highland Maya Kingdom*, University of Oklahoma, Norman.

Carrillo y Ancona, Crescencio
1950 *Los mayas de Yucatán* [1865], Tipografía de Yucatán, Mérida.

Ciudad Real, Antonio de
1984 Calepino Maya de Motul [1570], 2 tomos, *Filología, Gramáticas y diccionarios* 2, René Acuña (editor), Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F.

1976 Tratado curioso y docto de las grandezas de Nueva España – Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes [1591], 2 tomos, *Serie de Historiadores y Cronistas de Indias* 6, Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras (editores), Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de México, México, D. F.

Coto, Thomas de

1983 *[Thesavrvs Verborū] Vocabvlario de la lengua Cakchiquel v[el] Guatmalteca, nueuamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición* [1656], René Acuña (editor), Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F.

De la Garza, Mercedes, et alii (Editores)
1983 Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán [1579–1581], 2 tomos, *Fuentes para el estudio de la cultura Maya* 1, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F.

Edmonson, Munro S.
1965 Quiche-English Dictionary, *Middle American Research Institute Publication* 30, Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans.

Freidel, David; Linda Schele and Joy Parker
1993 *Maya Cosmos – Three Thousand Years on the Shaman's Path*, William Morrow, New York.

Gabbert, Wolfgang
2001 On the Term Maya, en: Maya Survivalism, Contributions ICA 2000 Warzaw, *Acta Mesoamericana* 12, Ueli Hostettler and Matthew Restall (editores), Saurwein, Markt Schwaben: 25–34.

Gates, William
1935 *The Maya Calkini Chronicle or Documents Concerning the Descent of the Ah Canul or Men of the Serpent, their Arrival and Territory* [1550–1821], in facsimile, The Maya Society, Baltimore.

Gerhard, Peter
1991 *La frontera sureste de la nueva españa* [1979], edición en español corregida, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, UNAM, México, D. F.

Guzmán, Pantaleón de
1984 Compendio de nombres en lengua caqchiquel [1704], *Gramaticas y Diccionarios* 1, René Acuña (editor), Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F.

Harris, Zellig S.
1960 *Structural Linguistics*, University of Chicago, Chicago.

Houston, Stephen D.
1983 A Reading of the Flint-Shield Glyph, en: *Contributions to Maya Hieroglyphic Decipherment: A HRAFlex Book*, Stephen Houston (editor), New Haven: 13–25.

Kelley, David
1968 Kakupacal and the Itzás, *Estudios de Cultura Maya* 7, México, D. F.: 255–268.

Kerr, Justin
1989 *The Maya Vase Book* 1, Kerr Associates, New York.

Kremer, H. Juergen
1994 The Putun Hypothesis Reconsidered, en: Hidden among the Hills, Maya Archaeology of the Northwest Yucatán Peninsula, *Acta Mesoamericana* 7, Hanns J. Prem (editor), Flemming, Moeckmuehl: 289–307.

Krochock, Ruth J.
1989 Hieroglyphic Inscriptions at Chichén Itzá, Yucatán, México: The Temples of the Initial Series, the One Lintel, the Three Lintels, and the Four Lintels, en: *Research Reports on Ancient Maya Writing* 23–25, Center for Maya Research, Washington, D.C.: 7–14.

Krochock, Ruth J.; and David. A. Freidel
1994 Ballcourts and the Evolution of Political Rhetoric at Chichén Itzá, en: Hidden among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatán Peninsula, *Acta Mesoamericana* 7, Hanns J. Prem (editor), Flemming, Moeckmuehl: 359–375.

Landa, Diego de
1959 *Relacion de las Cosas de Yucatán* [1566], introducción por Angel María Garibay Kintana, Porrúa, México, D. F.
1983 *Relacion de las Cosas de Yucatán* [1566], Dante, Mérida.

Lincoln, Charles E.
1994 Structural and Philological Evidence for Divine Kingship at Chichén Itzá, Yucatán, México, en: Hidden among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatán Peninsula, *Acta Mesoamericana* 7, Hanns J. Prem (editor), von Flemming, Moeckmuehl: 164–196.

López Austin, Alfredo; y Leonardo López Luján
1999 *Mito y realidad de Zuyuá – Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, Fidecomiso Historia de las Américas, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

López Cogolludo, Diego de
1996 Historia de Yucatán [1688], reedición [1955], Tomo 1, *Colección Pablo García* 6, H. Ayuntamiento de Campeche, Campeche.
1971 *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán o sea Historia de esta provincia*, [1688], reedición [1842–1845], 2 tomos, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz.

Mason, J. Alden
1977 The Native Languages of Middle America [1940], edición facsimil, en: *The Maya and Their Neighbors, Essays on Middle American Anthropology and Archaeology*, Clarence L. Hay, Ralph L. Linton, Samuel K. Lothrop, Harry L. Shapiro and George C. Vaillant (editores), Dover, New York, 52–87.

Miles, Susan W.
1957 The Sixteenth-Century Pokom-Maya: a Documentary Analysis of Social Structure and Archaeological Setting, en: *Transactions of the American Philosophical Society* N. S. 47 (4), Philadelphia: 735–781.

Miram, Helga Maria
1983 *Numeral Classifiers im yukatekischen Maya*, Verlag für Ethnologie, Hannover.
1988 Transcripciones de los Chilam Balames, *Maya Texte* II, 3 tomos, Toro, Hamburg.

Miram, Helga Maria, y Wolfgang Miram
1988 Concordancia de los Chilam Balames, *Maya Texte* I, 6 tomos, Toro, Hamburg.

Molina, Alonso de
1970 Vocabulario en lengua mexicana y castellana [1570], facsimil, en: *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, Alonso de Molina (autor), edición facsimile, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, Porrúa, México, D. F.

Morán, Francisco
1695 *Arte y Vocabulario de la lengua Cholti que quiere decir la Lengua de Milperos*, manuscrito, American Philosophical Society, Philadelphia.

Morley, Sylvanus Griswold
1983 *The Ancient Maya*, cuarta edición, revisada por George W. Brainerd y Robert J. Sharer, Stanford University, Stanford.

Okoshi Harada, Tsubasa
1992 *Los Canules: Análisis etnohistórico del Códice de Calkini*, tesis de doctorado en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, D. F.

Pérez, Juan Pio
1866–77 *Diccionario de la lengua maya*, Eligio Ancona (editor), Imprenta Lieteraria de Juan F. Molina Solís, Mérida.
1898 *Coordinación alfabética de las voces del idioma maya que se hallan en el Arte y obras del padre Fray Pedro Beltrán de Santa Rosa*, [Ignacio Peón (editor)], Imprenta de la Ermita, Mérida.

Riese, Berthold Chr. L.
1982 Kriegsberichte der klassischen Maya, en: *Baessler-Archiv* N.F. XXX, Berlin: 255–321.

Ringle, William M.
1990 Who was Who in Ninth-Century Chichen Itza, en: *Ancient Mesoamerica* 1, Cambridge: 233–243.

Ringle, William M.; Tomás Gallareta Negrón and George J. Bey III.
1998 The Return of Quetzalcoatl. Evidence for the spread of a world religion during the Epiclassic period, *Ancient Mesoamerica* 9 (2), Cambridge: 183–232.

Robles, Fernando; and Anthony P. Andrews
1986 A review and synthesis of recent Postclassic Archaeology in Northern Yucatan, en: *Late Lowland Maya Civilization – Classic to Postclssic*, Jeremy A. Sabloff and E. Wyllys Andrews V (editores), University of New Mexico, Albuquerque: 53–98.

Roys, Ralph L.
1957 The Political Geography of the Yucatan Maya, *Carnegie Institution of Washington Publication* 613, Carnegie Institution, Washingon, D. C.
1967 *The Book of Chilam Balam of Chumayel* [siglo XVIII], traducción [1933], University of Oklahoma, Norman.
1972 The Indian Background of Colonial Yucatan [1943], *The Civilization of the American Indian Series* 118, University of Oklahoma, Norman.

Schele, Linda; and David Freidel
1990 *A Forest of Kings – The Untold Story of the Ancient Maya*, William Morrow, New York.

Scholes, Frances V.; and Ralph L. Roys
1968 *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel – A Contribution to the History and Ethnohistory of the Yucatan Peninsula* [1948], University of Oklahoma, Norman.

Schumann G., Otto
1973 La lengua Chol, de Tila (Chiapas), *Centro de Estudios Mayas Cuaderno* 8, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Mayas, México, D. F.

Sharer, Robert J.
1994 *The Ancient Maya*, quinta edición reescrita, Stanford University, Stanford.

Seler, Eduard
1961 Die Stuckfassade von Acanceh in Yucatan [1915], en: *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, tomo V: 389–404, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz.

Simeón, Remí
1988 *Diccionario de la lengua Nahuatl o Mexicana redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción* [1885], traducción de Josefina Oliva del Coll, Siglo XXI, México, D. F.

Smailus, Ortwin
1989a Gramática del Maya Yucateco Colonial, *Wayasbah Publication* 9, Wayasbah, Hamburg.
1989b Vocabulario en lengua castellana y guatemalteca que se llama Cakchiquel Chi. Análisis gramatical y lexicológico del Cakchiquel Colonial según un antiguo diccionario anónimo (Bibliothèque Nationale de Paris – Fond Américaine No. 7) [siglo XVI], 3 tomos, *Wayasbah Publication* 14, Wayasbah, Hamburg.

Spinden, Herbert J.
1975 *A Study of Maya Art – Ist Subject Matter and Historical Development* [1911], Dover, New York.

Tate, Carolyn E.
1992 *Yaxchilan – The Design of a Maya Ceremonial City*, University of Texas, Austin.

Taube, Karl A.
1992 The Mayor Gods of Ancient Yucatán, *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology* 32, Dumbarton Oaks, Washington, D. C.

Thompson, John Eric Sydney
1970 Putun (Chontal Maya) Expansion in Yucatan and the Pasion Drainage, en: *Maya History and Religion*, J. E. S. Thompson (editor), University of Oklahoma, Norman: 3–47.
1971 Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction [1950], tercera edición, *Civilization of the American Indian Series* 56, University of Oklahoma, Norman.

Torquemada, Juan de
1969 *Monarquia Indiana* [1615], edición facsimile [1723], 3 tomos, introducción por Miguel León-Portilla, Porrúa, México, D. F.

Tozzer, Alfred M.

1978 Landa's Relación de las Cosas de Yucatán [1941] – A Translation, *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology* Vol. XVIII, Kraus Reprint, New York.

Voss, Alexander W.

2000 La identidad socio-política de los Itzá en Chichén Itzá, en: *Temas Antropológicos – Revista Científica de Investigaciones Regionales* Vol. 22 No. 2, Mérida: 208–241.

2001 Los Itzáes en Chichén Itzá: Los datos epigráficos, en: *Los Investigadores de la Cultura Maya* 9, Tomo 1: 152–171, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

s/f *Sacerdotes en Chichén Itzá, Yucatán, México: El establecimiento de oficios religiosos en la sociedad maya del Clásico Terminal*, ponencia presentada durante la 5ª Conferencia Maya Europea "Maya Religious Practices: Processes of Change and Adaption", Universidad de Bonn, Alemania, 10 de diciembre 2000, mecanoescrito, en prensa.

Voss, Alexander W.; and H. Juergen Kremer

2000 K'ak'-u-pakal, Hun-pik-tok' and the Kokom: The Political Organization of Chichén Itzá, en: The Sacred and the Profane. Architecture and Identity in the Southern Maya Lowlands, 3ª Conferencia Europea Maya, Universidad de Hamburgo, Noviembre 1998, Pierre Robert Colas, Kai Delvendahl, Markus Kuhnert and Annette Schubart (editores), *Acta Mesoamericana* 10, Saurwein, Markt Schwaben: 149–181.

Wagner, Elisabeth

1995 *Personennamen und Relationale Glyphen in den Inschriften von Chichén Itzá, Yucatán, México*, Tesis de maestria, Freie Universitaet Berlin, Berlin.

Whittaker, Arabelle; and Viola Warkentin

1965 Chol Texts on the Supernatural, *Summer Institute of Linguistics Publications in Linguistics and Related Fields Publication* 13, Summer Institute of Linguistics, University of Oklahoma, Norman.

Ximénez, Francisco

1985 Primera parte del tesoro de las lenguas Cakchiquel, Quiché y Zutuhil, en que las dichas lenguas se traducen a la nuestra, española [1720], *Academia Geográfica e Histórica de Guatemala Publicación Especial* 30, Carmelo Sáenz de Santa Maria (editor), Academia Geográfica e Histórica de Guatemala, Guatemala.

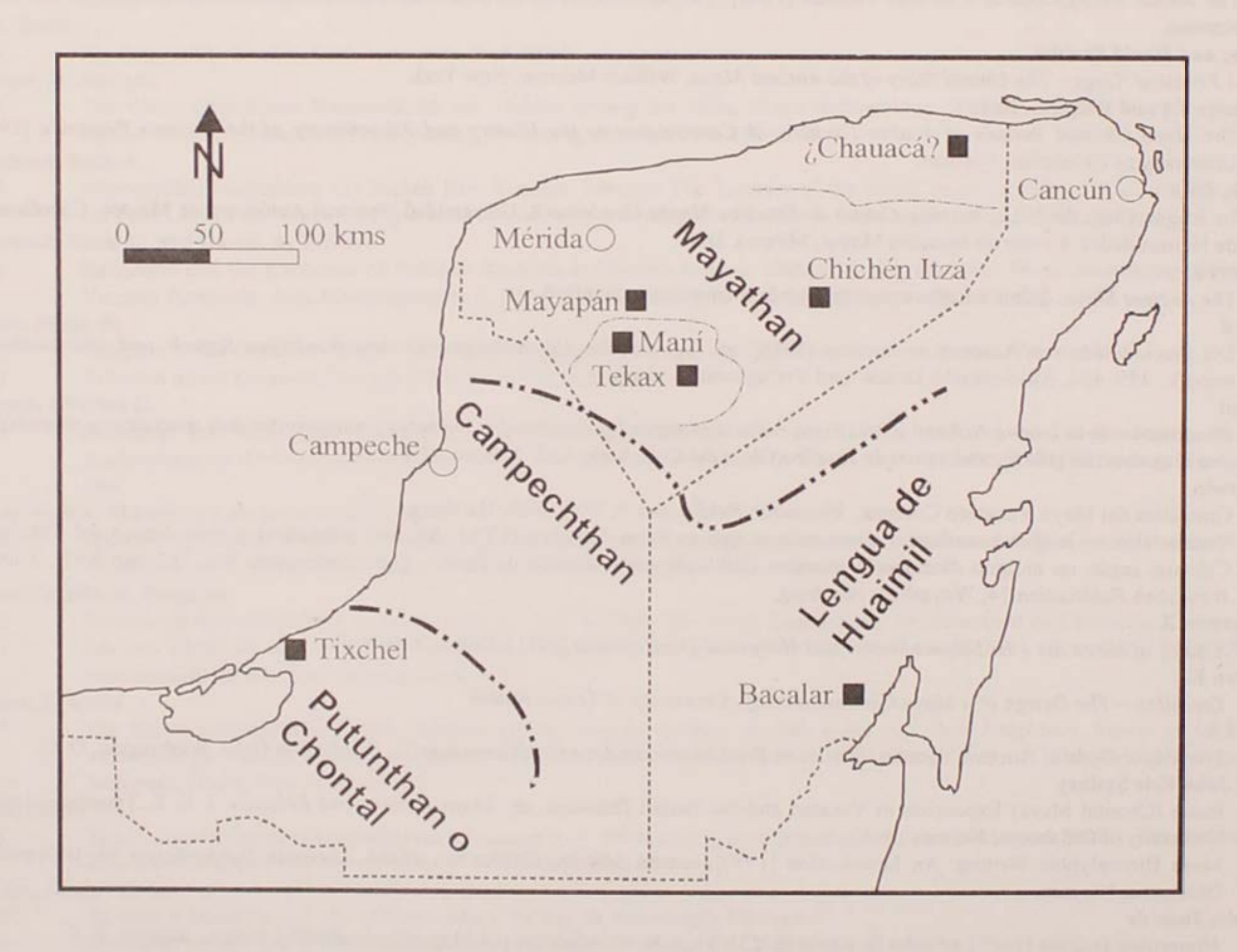


FIGURA 1: Mapa de la península de Yucatán mostrando la distribución de las diferentes lenguas "mayas" al inicio de la colonia española. Dibujo: Alexander Voss.

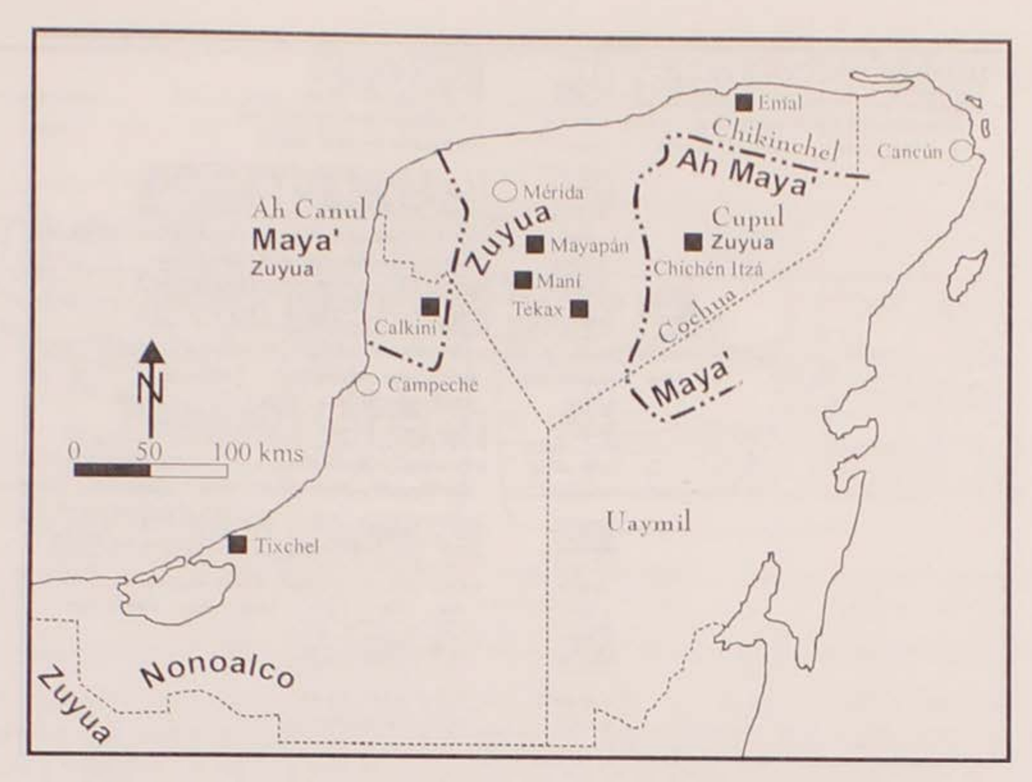


FIGURA 2: Mapa de la península de Yucatán mostrando la distribución de los diferentes grupos socio-políticos que se consideran "maya". Dibujo: Alexander Voss.

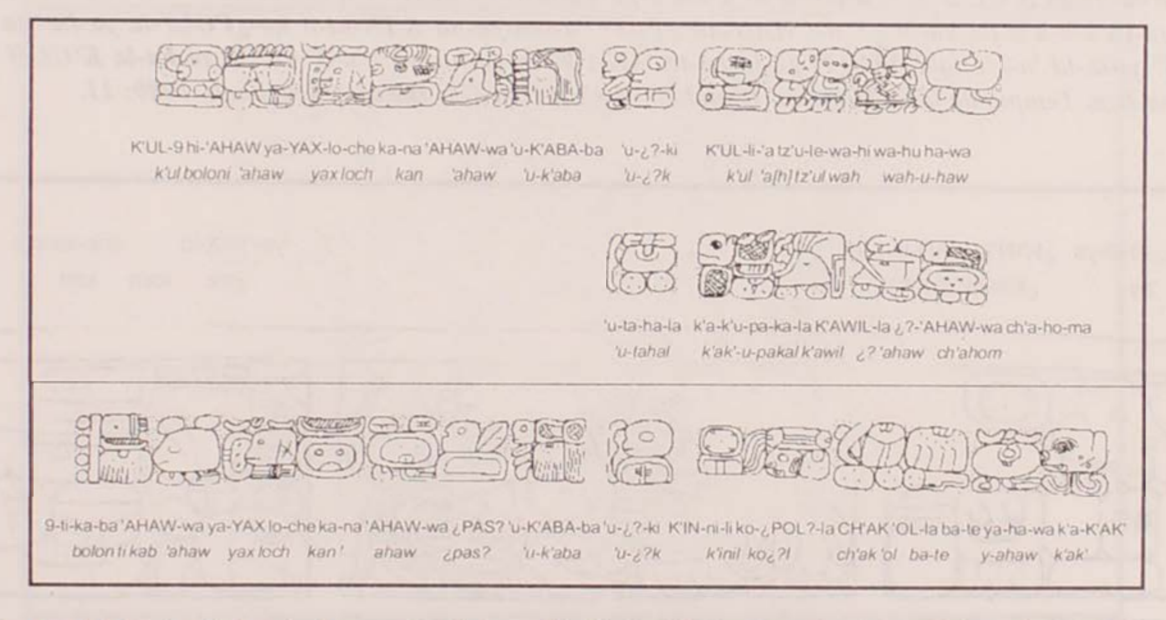


FIGURA 3: Los k'ul 'ah tz'ul wahob y yax loch kan: k'ul boloni 'ahaw yax loch kan 'ahaw 'u-k'aba 'u-¿?k k'ul 'ah tz'ul wah wah-u-haw 'u-tahal k'ak'-u-pakal k'awil ¿? 'ahaw ch'ahom —— bolon ti kab 'ahaw yax loch kan 'ahaw ¿pas? 'u-k'aba 'u-¿?k k'inil ko¿po?l ch'ak 'ol bate y-ahaw k'ak' /K'UL-9 hi-'AHAW ya-YAX-lo-che ka-na 'AHAW-wa 'u-K'ABA-ba 'u-¿?-ki K'UL-li-'a tz'u-le-wa-hi wa-hu ha-wa 'u-ta-ha-la k'a-k'u-pa-ka-la K'AWIL-la ¿?-'AHAW-wa ch'a-ho-ma —— 9-ti-ka-ba 'AHAW-wa ya-YAX lo-che ka-na 'AHAW-wa ¿PAS? 'u-K'ABA-ba 'u-¿?-ki K'IN-ni-li ko-¿POL?-la CH'AK 'OL-la ba-te ya-ha-wa k'a-K'AK' /, Chichén Itzá, Templo de los 4 Dinteles, Dintel 1, A7-D6 y E5-H3; Dibujo: Krochock, 1989: 10.

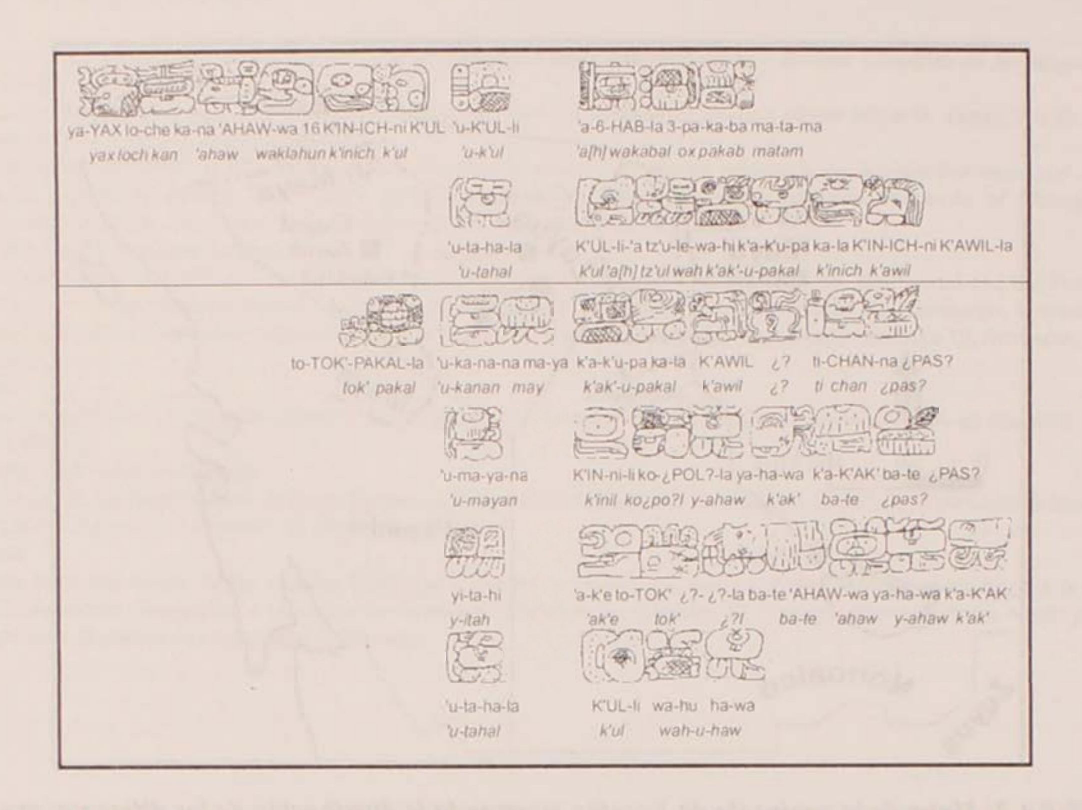


FIGURA 4: Los k'ul 'ah tz'ul wahob y el tok'-pakal: yax loch kan 'ahaw waklahun k'inich k'u 'u-k'ul 'ah wakabal ox pakab matam 'u-tahal k'ul 'ah tz'ul wah k'ak'-u-pakal k'inich k'awil —— tok'-pakal 'u-kanan may k'ak'-u-pakal k'awil ¿? ti chan ¿pas? 'u-mayan k'inil ko¿po?l y-ahaw k'ak' bate ¿pas? y-itah 'ak'e tok' ¿?l bate 'ahaw y-ahaw k'ak' 'u-tahal k'ul wah-u-haw /ya-YAX lo-che ka-na 'AHAW-wa 16 K'IN-ICH-ni K'UL 'u-K'UL-li 'a-6-HAB-la 3-pa-ka-ba ma-ta-ma 'u-ta-ha-la K'UL-li-'a tz'u-le-wa-hi k'a-k'u-pa ka-la K'IN-ICH-ni K'AWIL-la —— to-TOK'-PAKAL-la 'u-ka-na-na ma-ya k'a-k'u-pa ka-la ¿? ti-CHAN-na ¿PAS? 'u-ma-ya-na K'IN-ni-li ko-¿POL?-la ya-ha-wa k'a-K'AK' ba-te ¿PAS? yi-ta-hi 'a-k'e to-TOK' ¿?- ¿?-la ba-te 'AHAW-wa ya-ha-wa k'a-K'AK' 'u-ta-ha-la K'UL-li wa-hu ha-wa/, Chichén Itzá, Templo de los 4 Dinteles, Dintel 4, A6-C6 y E2b-G8; Dibujo: Krochock, 1989: 11.

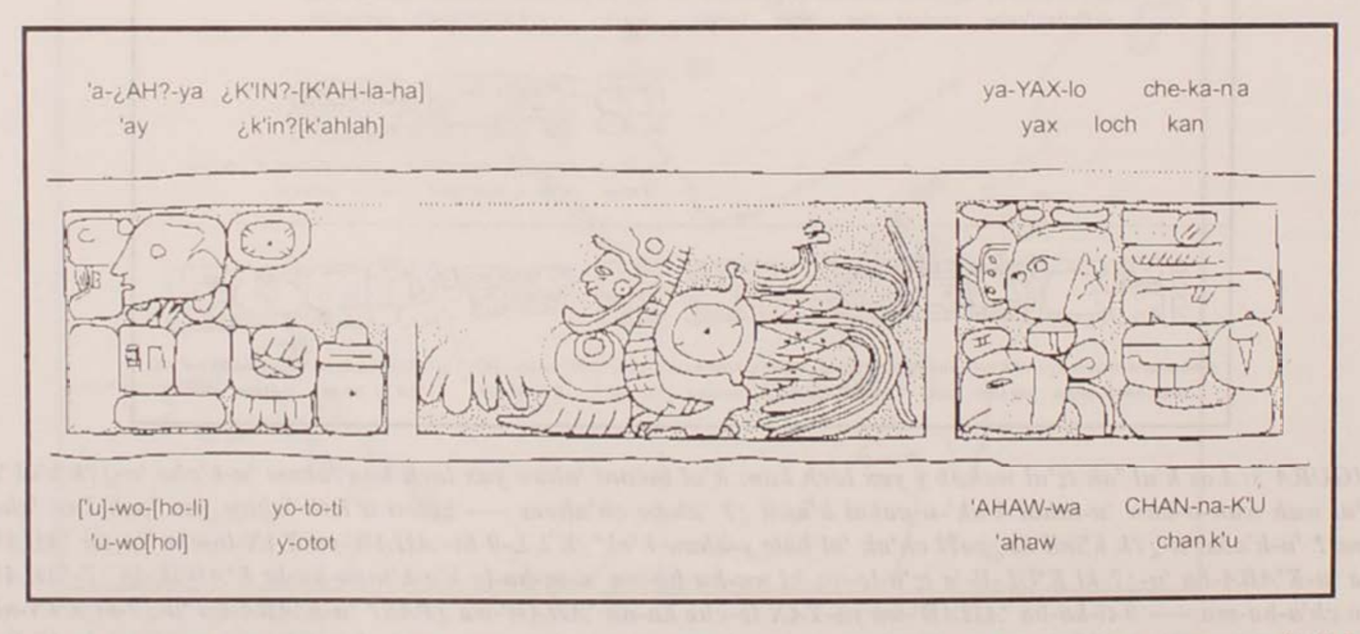
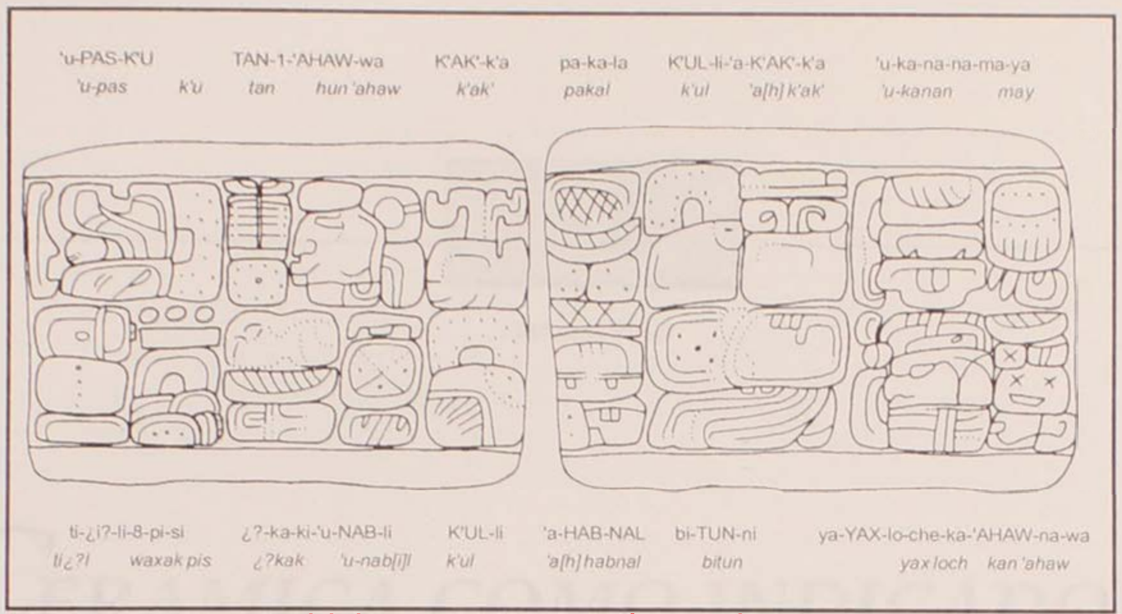
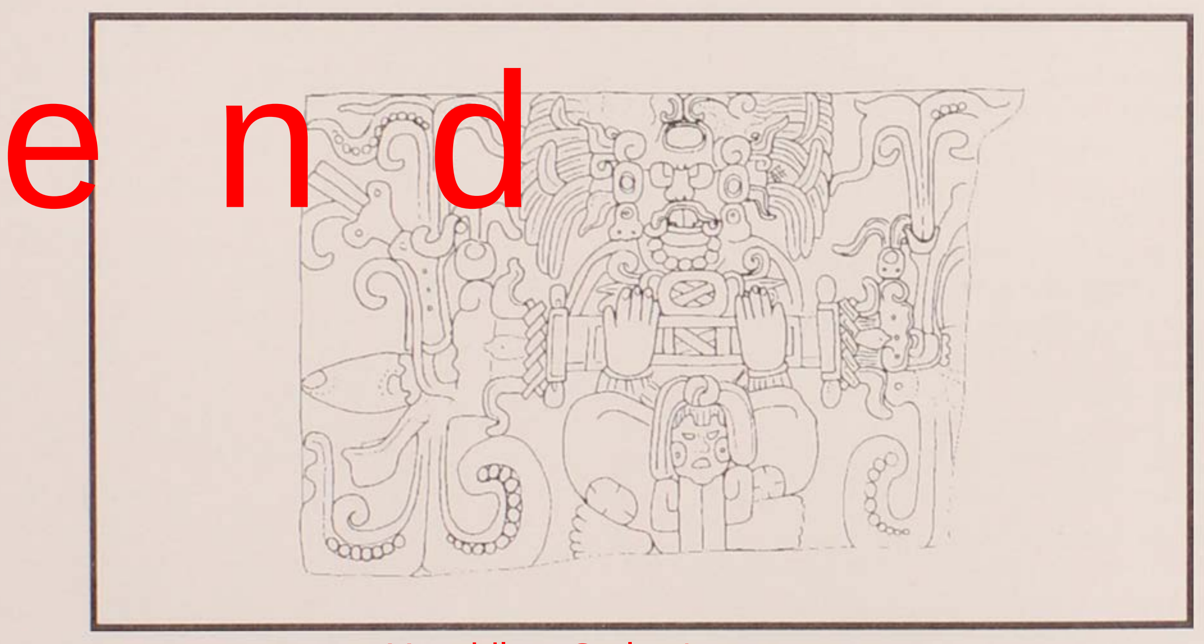


FIGURA 5: Cláusula de nombre del Templo de los 4 Dinteles: 'ay ¿k'in?[k'ahlaj] ['u]-wo[hol] y-otot yax loch kan 'ahaw chan k'u /'a-¿AH?-ya ¿K'IN?-[K'AH-la-ja] ['u]-wo-[ho-li] yo-to-ti ya-YAX-lo che-ka-na 'AHAW-wa CHAN-na-K'U/, Chichén Itzá,Templo de los 4 Dinteles, Dintel 1a; Dibujo: Krochock, 1989: 10.



Chichen Itza Caracol Band

FIGURA 6: k'ak'-u-pakal como protector de yax loch kan: 'u-¿pas? k'u ti¿i?l waxak pi' tan hun 'ahaw ¿?kak 'u-nabil k'ak'-pakal k'ul 'ah 'abnal k'ul 'ah k'ak' bitun 'u-kanan may yax loch kan 'ahaw /'u-PAS K'U ti-¿i?-li-8-pi TAN-1-'AHAW-wa ¿?-ka-ki-'u-NAB-li K'AK'-k'a pa-ka-la K'UL-li 'a-HAB-NAL K'UL-li-'a-K'AK'-k'a bi-TUN-ni 'u-ka-na-na-ma-ya ya-YAX-lo-che-ka-'AHAW-na-wa/; Caracol, Serpientes Jeroglíficas sillares 9 y 12; Dibujo: Alexander Voss.



Yaxchilan Stela 1

FIGURA 7: Una barra ceremonial recargada sobre los antebrazos: Yaxchilán, Estructura 33, Estela 1, base; Dibujo: Tate 1992: 226, fig. 124b.

32

(239 de la Serie)

¿CERAMICA COMO INDICADOR DE MOVIMIENTOS DEMOGRAFICOS?

YAZMIN LIZARRAGA PEREZ
Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY

¿CERAMICA COMO INDICADOR DE MOVIMIENTOS DEMOGRAFICOS?

YAZMIN LIZARRAGA PEREZ
UADY

RESUMEN

En el área maya los estudios de la cerámica son mayormente utilizados para determinar la cronología de un sitio arqueológico y determinar la distribución espacial y la manufacturación de las vasijas cerámicas. La distribución espacial de la cerámica ha sido empleada con el fin de explicar el intercambio y/o comercio, unidades de producción, redes de distribución, unidades de consumo y patrones de circulación. A estos modelos de interpretación les podemos agregar la hipótesis de que la distribución espacial de la cerámica en ciertos casos puede ser interpretada como indicador de movimientos demográficos. Esta hipótesis será desarrollada basándose en el análisis de ciertos elementos decorativos sobre tipos cerámicos correspondientes al Clásico Tardío/Terminal cuya distribución en la península de Yucatán muestra un patrón aparentemente marcado, el cual se puede relacionar de alguna manera con la desintegración de la cultura clásica maya del Petén Central y el desplazamiento de sus portadores hacia el norte de la península.

1º – INTRODUCCIÓN

En el área maya la mayoría de los estudios de la cerámica están basados en el sistema tipo: variedad-modo (Smith et al., 1959; Smith y Gifford, 1965; Gifford, 1976; Robles, 1990), el cual cuenta con varias décadas de aplicación en el área maya. El sistema consta de dos niveles de investigación o integración (Gifford, 1976: 2-18, Fig. 1; Robles, 1990: 25): el primero es el análisis, o sea, la clasificación de los tiestos por tipo: variedad-modo, y el segundo es la integración o abstracción, donde la cerámica es estudiada a través de complejos, horizontes o esferas cerámicas, etc. Dichos niveles han sido aplicados por los investigadores con diversos objetivos, entre estos la determinación de la cronología de un sitio arqueológico, la distribución espacial y la manufacturación de la cerámica. Los estudios analíticos con base en el sistema tipo: variedad-modo muestran muchas posibilidades de como interpretar la distribución de ciertos tipos cerámicos. La distribución espacial de la cerámica ha sido empleada con el fin de explicar el intercambio y/o comercio, unidades de producción, redes de distribución, y recientemente unidades de consumo y/o patrones de circulación (Ball, 1993).

A estos modelos de interpretación les podemos agregar la hipótesis de que la distribución espacial de la cerámica en ciertos casos puede ser interpretada como indicador de movimientos demográficos, o sea, la migración de grupos socioculturales o étnicos. Debemos constatar que esta idea ya ha sido planteada anteriormente por George W. Brainerd (1958: 79, 94, 277) al hablar de las similitudes entre la arquitectura de Chichén Itzá, Yucatán y Tula, Hidalgo (Cf. Kubler, 1961). Según él, los mexicanos que llegaron a Chichén Itzá eran guerreros que sobrepusieron sus modas pero no sus técnicas a la producción local de cerámica. Al mismo tiempo hubo importación de vasijas, aunque a una escala mínima (Brainerd, 1958: 94). Todo esto llegó a formar una zona marcada alrededor de Chichén Itzá que se distingue en su inventario cerámico de las otras regiones del norte de la península por las altas cantidades de la vajilla del complejo Sotuta (Smith, 1971: I, 168; Bey et al., 1992; Anderson, 1998: 158-162). La identificación de la migración de distintas étnias en Mesoamérica a través de sus materiales culturales también es sostenida por Jiménez Moreno (1975) y ha sido retomada últimamente para explicar la divulgación del culto a K'uk'ulkan-Quetzalcoatl mediante fuerza de armas hacia Chichén Itzá (Ringle et al., 1998).

La pregunta acerca de cerámica como indicador de movimientos demográficos o migraciones nos parece justificada ya que existen distribuciones de tipos y modos cerámicos que parecen coincidir con datos etnohistóricos que nos remiten hasta el Clásico Terminal y comienzo del Posclásico que hablan de la llegada de grupos o etnias del sureste y suroeste al norte de la península de Yucatán. En la tradición yucateca colonial estos movimientos fueron recordados como las bajadas de oriente y poniente (Roys, 1967: 49, 139; Lizana, 1995: 61; López de Cogolludo, 1996: 326-327). Aunque estos datos suelen contener una parte mitológica debido a la distancia temporal entre los acontecimientos y su apunte final, la información clave o esencial si parece coincidir con hechos históricos que de alguna manera se manifiestan en los materiales culturales. Esto parece ser el caso para los datos que encontramos en la "Relación de las

cosas de Yucatán" atribuida a Diego de Landa (1983) y "La historia de Yucatán" de Diego López de Cogolludo (1996). Estos escritos etnohistóricos narran de migraciones de diferentes grupos o étnias que llegaron del oeste a la península de Yucatán durante distintas épocas, como lo son los tres señores hermanos que llegan a fundar Chichén Itzá (Landa, 1983: 19, 125-126) y que parecen manifestarse mediante el complejo Sotuta y los Xiu que pueden ser relacionados con los movimientos de los Chichimecas y Aculhuas según las informaciones proporcionadas por Diego de Landa (1983: 22) y Diego López de Cogolludo (1996: 326).

Aparte de las incursiones por la parte del poniente a la península de Yucatán las fuentes etnohistóricas también nos hablan de un tránsito a lo largo de la costa oriental que se asocia con grupos de habla maya como lo expresa Diego López de Cogolludo y que este autor ubica en un tiempo anterior a los desplazamientos ocasionados por los Chichimecas y Aculhuas, que son de habla mexicana (1996: 326-327). Estos movimientos mayas a lo largo de la costa oriental de la península de Yucatán han recibido menos atención en los estudios científicos ya que sus manifestaciones en materiales culturales parecen poco evidentes y los hechos no han sido recordados en la tradición histórica con la misma intensidad que la bajada por el poniente. Sin embargo, hemos observado ciertos elementos de diseño sobre tipos cerámicos correspondientes al Clásico Tardío/Terminal cuya distribución muestra un patrón aparentemente marcado, el cual puede relacionarse de alguna manera con la desintegración de la cultura clásica maya del Petén Central y el desplazamiento de sus portadores hacia el norte de la península por la costa oriente de la península de Yucatán. Por lo tanto, nos pareció justificado investigar acerca de este fenómeno de la bajada del oriente y exponer los datos que hemos podido recolectar para tal fin.

2º – PROCEDIMIENTOS

Antes de presentar nuestros argumentos a favor de la hipótesis acerca de materiales culturales que reflejan migraciones es indispensable exponer con la brevedad debida los conceptos y métodos que manejaremos en este estudio con el fin, de proporcionar la base para el discurso científico.

En nuestra hipótesis planteamos que grupos socioculturales o étnias que se desplazan de un lugar de asentamiento a otro lugar llevan consigo las ideas y expresiones culturales que tienen significado común para ellos mientras que el inventario material es mantenido a un mínimo en aquellos instantes. Durante las escalas indispensables para el abastecimiento de víveres los materiales faltantes pueden ser adquiridos mediante el intercambio o trueque aunque no debemos descartar la posibilidad de materializar las ideas y expresiones culturales propias en los materiales que son localmente accesibles a escala reducida. A continuar la migración los materiales culturales dispensables serán descartados. Sostenemos que estas "huellas culturales" que se refieren a entidades socioculturales en movimiento pueden ser rastreadas y sondeadas en áreas y períodos temporales que presentan indicios o parecen ser predeterminados para movimientos de grupos socioculturales o étnias.

En el presente caso enfocaremos en la cerámica como material cultural histórico ya que, debido a su omnipresencia en el registro arqueológico, dentro de los restos materiales de los grupos socioculturales del área maya es el material inmueble mejor documentado y estudiado.

El estudio de la cerámica con base en el sistema tipo: variedad-modo en el área maya enfoca en cuatro aspectos: (1) tecnología, (2) forma, (3) técnica de trabajar la superficie [técnicas de decoración, la autora], y (4) elementos decorativos (Vallo, 2000: 58). Estos estudios revelan con claridad que no existe una distribución geográfica unitaria de estos cuatro aspectos en un solo complejo cerámico, o sea, el conjunto de elementos cerámicos dentro de cierta área geográfica durante un periodo de tiempo particular (Gifford, 1976: 11), por lo cual éste puede abarcar zonas con marcados desarrollos regionales como es el caso del complejo Cehpech, que se divide en la zona Puuc, la zona noroeste del estado de Yucatán, la zona noreste en la parte norte del estado de Quintana Roo, una zona intermedia en el noreste del estado de Yucatán y Chichén Itzá con sus alrededores (Bey et al., 1992).

De tal manera es indispensable predeterminar hasta cierto grado cual de estos cuatro criterios es el que de mejor manera facilitará la detección de las "huellas culturales" que se refieren a entidades socioculturales o étnias en migración. Gifford emplea las técnicas de decoración para la clasificación de los tipos cerámicos ya que son determinadas por el entorno cultural de los producentes y consumidores de la cerámica dentro de una provincia geográfica (1976: 17) y por lo tanto pueden forman parte de una tradición alfarera (*pottery tradition, pottery mode-tradition*; Gifford, 1976: 14; Cf. Willey, 1945: 53) como lo observa Smith para cada una de las cerámicas (*wares*) que constituyen el complejo Cehpech que poseen su propio juego de técnicas de decoración con pocas prestaciones de una a otra (Smith, 1971: I, 168).

Por su parte Brainerd sostiene que la decoración [diseños] y las formas suelen ser cronológicamente significativos (Brainerd, 1958: 79). Pero también no duda en indicar, aunque de forma implícita, que las modas

(*fashion*) – los estilos de diseño (*styles of design, design style*) – se divulgan mediante el grupo sociocultural para el cual tienen significado común excluyendo sus técnicas de elaboración como es el caso para los guerreros mexicanos que llegaron a Chichén Itzá y sobrepusieron sus modas pero no sus técnicas a la producción local de cerámica (Brainerd, 1958: 277, 280; Cf. Fahmel, 1988: 53, 56).

Partiendo de estas consideraciones concluimos que una tradición alfarera se desarrolla en un área geográfica definida y que se debe a las características físicas de la vajilla (*ware*) empleada más un determinado juego de técnicas de decoración. Por otra parte los estilos de diseño (*styles of design, design style*) no se restringen a una cerámica especifica, siendo su divulgación más independizada del medio material. Concretando así nuestra hipótesis de trabajo hacia la cerámica proponemos lo siguiente:

1) las ideas y expresiones de diseño, los elementos de diseño (*design elements*), que forman parte del inventario cultural de un grupo sociocultural, o sea, un estilo de arte (*art style*), se divulgan
2) los diseños que conforman un estilo de arte son materializadas en vajillas (*wares*) locales, o sea, los grupos socioculturales relacionados a esta divulgación llevan sus diseños y los realizan en el material localmente disponible, y
3) la divulgación del estilo de arte en cerámica está relacionada a movimientos demográficos o migraciones del sureste hacia el noreste de la península de Yucatán durante el Clásico Tardío/Terminal.

Ya que nuestro estudio enfocará en el análisis de ciertos elementos de diseño (*design elements*) sobre diversos tipos y variedades cerámicos correspondientes al Clásico Tardío/Terminal es indispensable presentar aquí las definiciones claves que nos ayudarán a plantear nuestra hipótesis. Como ya hemos dicho, nuestro análisis de la cerámica se basa en el sistema tipo: variedad-modo. Por conveniencia usaremos los términos definidos para este sistema tal como lo presentan Robert E. Smith y Román Piña Chán en su "Vocabulario sobre cerámica" (1962). A nivel de análisis daremos a continuación las definiciones para el tipo, los tipos análogos, y el modo. A nivel de integración enfocaremos especialmente en la cerámica (*ware*), el grupo (de cerámica), el complejo cerámico, el diseño y el estilo. Las cursivas son por quien esto escribe.

Dentro del concepto tipo: variedad-modo el tipo (*type*) es definido como un "[g]rupo de rasgos claramente asociados que marean una posición en el tiempo y en el espacio. Aplicado a la cerámica, puede decirse que el tipo es un grupo de vasijas, las cuales son semejantes en sus principales características incluyendo formas" (Smith y Piña Chán, 1962: 24; Cf. Smith, 1971: I, 14; Gifford, 1976: 9-10) y "que indican una clase particular de cerámica producida en un área determinada y en una época específica" (Robles, 1990: 26).

Bajo tipos análogos (*analogous types*) entendemos "[t]ipos cerámicos contemporáneos, pertenecientes a diversos grupos [*ceramic group*], pero que tienen el mismo estilo de diseño" [*styles of design*] (Smith y Piña Chán, 1962: 24-25).

El modo (*mode*) es "un atributo a una agrupación de atributos que presentan significación por si mismos" (Smith y Piña Chán, 1962: 17; Gifford, 1976: 11; Cf. Smith, 1971: I, 68) "atravesando variedades y tipos en tiempo y espacio" (Gifford, 1976: 11, traducción de la autora).

Con el término cerámica o vajilla o losa (*ware*) "se refiere a un grupo de cerámica en la cual permanecen constantes todos los atributos del acabado de la superficie y composición de la pasta, con la posible excepción del desgrasante" (Smith y Piña Chán, 1962: 7; Cf. Smith, 1971: I, 13; Gifford, 1976: 14; Robles, 1990: 27).

Al grupo [de cerámica] (*ceramic group*) se define como "[u]na colección de tipos relacionados íntimamente unos con otros, que demuestran una consistencia en la amplitud de variaciones referentes a forma y color. Los tipos de cualquier grupo dado, son más o menos contemporáneos [...] y son siempre contemporáneos de la misma cerámica (*ware*)" (Smith y Piña Chán, 1962: 13-14; Cf. Smith y Gifford, 1965: 501; Smith, 1971: I, 14; Gifford, 1976: 17-18; Robles, 1990: 26).

El complejo cerámico (*ceramic complex*) es un "[c]onjunto de elementos u objetos cerámicos que identifican un período" (Smith y Piña Chán, 1962: 8) en una localización geográfica específica (Smith y Gifford, 1965: 502; Gifford, 1976: 11; Robles, 1990: 28).

El análisis del estilo de diseño (*design style* [*styles of design*]) se dedica al estudio de motivos irreducibles, combinación de motivos y patrones de diseños completos, o sea, los modos de diseño en cerámica, para documentar su desarrollo y distribución en el tiempo y el espacio (Gifford, 1976: 15).

De acuerdo a Smith y Piña Chán (1962: 10) diseño (*design*) es un "[t]érmino general aplicado a los dibujos, motivos o combinaciones de elementos decorativos que ornamentan una cerámica. Los elementos (*elements*) son las unidades más sencillas de un diseño, y la repetición de ellos forman un [...] patrón (*pattern*). La combinación de elementos o uno sólo, puede constituir un motivo (*motif*); y la distribución o arreglo de ellos en las vasijas dan una composición (*composition*). En esta forma se puede hablar de diseños de elementos (*design elements*), diseños de

motivos (*design motifs*), y diseños de composición (*design compositions*); pudiendo haber diseños geométricos [...]; y diseños naturales o realistas, cuyas combinaciones o repeticiones forman un estilo (*styles of design*).

Siguiendo a Gifford (1976: 15) entendemos bajo estilo (*style*) los principios de selección que distinguen las expresiones artísticas, o sea, una forma constante en el arte incluyendo sus elementos constantes, su calidad y su expresión. En consecuencia, el estilo de arte (*art style*) es un conjunto determinado de principios selectivos creados por un grupo específico que poseen significado para este grupo ya que abarcan las representaciones colectivas de su cultura. Bajo la premisa que los estilos de arte se refieren a entidades socioculturales históricas podemos trazar su distribución geográficamente y cronológicamente. Concluimos que, un estilo de arte se define por sus diseños, la técnica en que se realizan estos, y su contexto espacial y temporal.

Según Lewis Binford (1962: 220) "los cambios en la distribución temporal y espacial de tipos de estilo (*style types*) están relacionados a cambios en la estructura de sistemas socio-culturales ocasionados por procesos evolutivos in situ, o por cambios en el entorno cultural al cual los sistemas socio-culturales están adaptados" (traducción de la autora). Estos cambios en el entorno cultural pueden tener varias causas entre las cuales debe también tomarse en consideración los movimientos demográficos de grupos socioculturales o étnias.

3º – LOS DATOS CERÁMICOS

En las siguientes líneas nos proponemos presentar unos ejemplos de elementos de diseño en cerámica y discutir sobre su distribución temporal y espacial y así de esta manera contrastarlos con los datos etnohistóricos que nosotros hemos considerado relevantes para este trabajo.

Lo que nos resalta a la vista con los tiestos y vasijas bajo estudio, son las decoraciones exteriores de diseños geométricos realizados por medio de la técnica del gubiado-inciso (*gouged-incised*) (Smith y Piña Chán, 1962: 14; Smith, 1971: I, 34). Los elementos de decoración son realizados mediante la incisión y son realzados con la técnica del gubiado y enmarcados con incisiones que forman así una banda periférica localizada generalmente sobre el exterior en la parte superior del cuerpo debajo del borde de la vasija. Los elementos de diseño que presentan son los siguientes:

1) Trenzado (*braid, guilloche, twist*) (Smith, 1971: I, 48-49; II, 18; Forsyth, 1983: 116) en banda horizontal,
2) triángulos sombreados o enrejados (*triangles, shaded or crosshatched*) (Smith, 1971: I, 61-62; II, 18; Robles, 1990: 207) en banda horizontal, y
3) grecas (*step-fret*) (Smith, 1971: 60) en banda horizontal.
4) Aparte existe otro elemento en forma de banda periférica creando una moldura (*molding*) o un reborde (*flange*) o saliente (*everted*) en forma diagonal hacia abajo (Smith, 1971: I, 93-94, 98) con incisiones verticales realizadas mediante el gubiado-inciso creando una especie de decoración dentada o tejada (Smith, 1971: II, 18, 19, Fig. 10k). De hecho se trata de un elemento decorativo no registrado como tal previamente.

Estos elementos aparecen por sí solos (1), (2), (3) y (4) ó en combinación los elementos (3-2: grecas arriba de triángulos), (1-4: trenzado arriba de moldura dentada) ó (2-4: triángulos enrejados arriba de moldura dentada) creando diversos motivos (*motifs*) de decoración en la parte superior de las vasijas. En combinación el elemento de reborde o moldura dentada (4) se encuentra debajo de los elementos (1) y (2). De estos motivos trataremos especialmente de aquellos que llevan el elemento de diseño (4) y las combinaciones (1-4), tal como (2-4).

Todos estos motivos de diseño se observan en diferentes tipos cerámicos. Es de nuestro conocimiento que el investigador Robert Smith estableció dentro de la Pizarra Delgada Ticul del complejo Cehpech a un tipo cerámico que muestra estas decoraciones con el nombre de Tabi Gubiado Inciso: Variedad Tabi (Figura 1 / Figura 2) (Smith, 1971: 30) retomando una observación hecha por Brainerd (1958: 210, Fig. 50). A las piezas expuestas solo se identifican con un tipo: variedad dentro del cual se encuentran tanto decoraciones de un solo motivo como combinaciones de los elementos de diseño anteriormente descritos (Smith, 1971: II, 14-15, 18-19, 86-87, Fig. 7m, p, t; 10k; 58e, f). Posteriormente Fernando Robles en 1980 con su estudio sobre la secuencia cerámica de Cobá estableció una nueva variedad cerámica para el tipo Tabi Gubiado Inciso, que denominó Muyil (Figura 2) (Robles, 1986: 104, 105, 107, Foto 34; Robles, 1990: 205, 207, 208, Lám. 46, g, 3-7, h-m; 47, a, b).

La variedad Muyil se distingue principalmente de la variedad Tabi por el color del engobe y por el área de hallazgo. Los tipos pertenecientes a la vajilla Pizarra Delgada Ticul del noroeste de la península tienen un engobe de color gris claro cremoso (Smith, 1971: 30) mientras que los tipos de la producción del noreste de la península lo tienen de color café claro brillante (Robles, 1986: 104, 107; Robles, 1990: 206, 207, 260; Canché, 1992: 133). Basándonos en las observaciones hechas por Fernando Robles podemos formar dos áreas de distribución marcada: la vajilla Ticul Pizarra Delgada occidental es registrada mayormente en el noroeste del estado de Yucatán extendiéndose hacia el centro

del mismo más Aguada Grande, Cozumel (Smith, 1971: 30) y El Meco, Quintana Roo (Robles, 1986: 104) mientras que la vajilla Ticul Pizarra Delgada oriental se reporta en el norte de Quintana Roo y Cozumel (Sanders, 1960: Fig. 11a, 5-14) más Calderitas, cerca de la frontera con Belize (Sanders, 1960: Fig. 11a, 15-17; Robles, 1990: 206, 207) y San Miguel Cozumel (Sanders, 1960: Fig. 11a, 18-21) (Figura 4).

Otra vajilla de interés para nuestro estudio es la Chenes Pizarra Delgada que es similar a la vajilla Pizarra Delgada Ticul y parece ser de origen local (Figura 4) (Nelson, 1973: 111, Fig. 91; Williams-Beck, 1999: 219). La superficie presenta una diversidad de colores blanco, gris y café (Williams-Beck, 1999: 155). Los tipos Ticul Pizarra Delgada y Xul Inciso procedentes de Hochob, Edzná, Becán y el área Río Bec (Smith, 1971: 30; Ball, 1977: 38-41, 90, Fig. 14, 36d-f; Forsyth, 1983: 107-109, Fig. 28x-z, 29a-aa) son renombrados como Opilchén Pizarra Delgado y Nohchén (Xul) Inciso respectivamente (Williams-Beck, 1999: 158, 164) de tal manera que la distribución de esta vajilla es el área de los Chenes, Edzná y Río Bec (Williams-Beck, 1999: 154, 158, 162, 164, 221, 250).

La distribución de los tipos atribuidos a estas tres vajillas muy similares en el acabado de superficie y la pasta presentan un patrón marcado de distribución espacial que parecen excluirse mutuamente (Figura 4). Además, la vajilla Ticul occidental presenta la mayor diversidad en formas, técnicas y elementos de decoración. La vajilla Ticul oriental solamente representa las formas cajete y vaso y no se ha identificado un tipo inciso semejante al Xul Inciso. La vajilla Chenes presenta una variedad de formas similar a la Ticul occidental pero no registra un tipo gubiado inciso semejante al Tabi Gubiado Inciso (Tabla 1).

Sin embargo, estas vajillas tienen muchos rasgos en común como son las formas – dominan los cajetes y vasos cilíndricos (Brainerd, 1958: 53; 210; Smith, 1971: I, 154, 155, 167; Robles, 2000: 9) mientras que las cazuelas y platos trípodes son tomadas de otras vasijas como la Pizarra Muna (Smith, 1971: I, 156) – y varios elementos de diseño sobre el exterior en la parte superior del cuerpo debajo del borde de la vasija (Tabla 1) que se relacionan con las Naranjas Finas (Brainerd, 1958: 280; Smith, 1971: 34, 167).

En los motivos de diseño existen ciertas peculiaridades que son llamativos. Enfocaremos especialmente en aquellos motivos que llevan el elemento de diseño (4) y las combinaciones (1-4) y (2-4) como mencionábamos. Observamos que a diferencia del tipo Tabi Gubiado Inciso: Variedad Tabi con los motivos (1), (2), (3), (3-2: grecas arriba de triángulos), figuras y trenzado vertical la variedad Muyil por su parte siempre presenta las combinaciones de los elementos (1-4: trenzado arriba de moldura dentada) ó (2-4: triángulos enrejadas arriba de moldura dentada) como banda decorativa exterior en la parte superior del cuerpo. De tal manera podemos constatar que el rasgo distintivo de la variedad Muyil es la moldura dentada (4) que, le da la apariencia biselada al borde exterior de las vasijas. En conjunto todas estas decoraciones nos recuerdan a los motivos arquitectónicos que podemos observar en la arquitectura con fachadas de estilo Puuc (Robles, 1990: 207). Con esto no queremos decir que este motivo se originó en esta área o que se generó en la arquitectura, simplemente observamos la similitud.

Aparte de la variedad Muyil que está restringida al norte de Quintana Roo hemos observado los motivos (1), (2) y (4) y sus combinaciones (1-4) y (2-4) de la variedad Muyil en tipos análogos de otras cerámicas delgadas. Donald Forsyth identificó cerámica con la misma decoración trenzada y dentada (1-4) ya mencionada, solo que en esta ocasión la diferencia la hace el tipo de pasta ya que debido a esto, los tiestos quedan incluidos dentro del grupo Moxa Gris siendo denominada como Pocyaxum Gubiado Inciso: Variedad Pocyaxum (Forsyth, 1983: 116, 118, Fig. 32a) (Figura 3.1). No obstante, es preciso señalar que el mismo Forsyth menciona que esta cerámica es "muy similar a la Pizarra Delgada en pasta, formas de vasijas y decoraciones" (1983: 116, traducción por la autora; Cf. Williams-Beck, 1999: 148).

En la zona arqueológica de El Resbalón, Quintana Roo, los arqueólogos Ramón Carrasco y Sylviane Boucher, ambos del CRY-INAH, registran un tipo cerámico de pizarra delgada al cual denominan Tabi Gubiado Inciso: No Especificado que presenta una banda periférica en su borde compuesta del motivo (1-4: trenzado-dentado). Aparentemente se trata de un vaso cilíndrico (Registro Ceramoteca CRY-INAH, El Resbalón, 1987).

En Yaxuná también se registra el tipo Tabi Gubiado Inciso (Suhler et al., 1998: 178, Fig. 12). Se trata de un cajete de borde directo, paredes rectas divergentes, base circular plana. Tiene una bande decorativa periférica exterior con el motivo (1-4: trenzado-dentado). Basándonos en la forma y el motivo decorativo podemos clasificar a esta vasija como tipo Tabi Gubiado Inciso: Variedad Muyil (Figura 3.2). Lo sobresaliente de la vasija es que inmediatamente debajo de la decoración dentada continúa otro motivo escalonado realizado en la misma técnica.

Durante el análisis cerámico que realizamos para el proyecto Ek' Balam 1999-2000, registramos tiestos que muestran las decoraciones (1-4), es decir, la decoración gubiado-incisa comúnmente conocida y la decoración dentada (Lizárraga, 2001: 15, fig. 20). Estos tiestos debidos quizás a la cocción que tuvieron no presentaron un acabado homogéneo en lo que respecta a su engobe y acabado, además de que muestran restos de pintura. Sin embargo, se trata de una pizarra delgada por lo cual, se identifica como Tabi Gubiado Inciso: Variedad Muyil (Figura 3.3). Aparentemente se trata de un vaso cilíndrico (Registro Ceramoteca CRY-INAH, Ek' Balam, 2001).

En el tipo Nohchén (Xul) Inciso: Variedad Nohchén de la vajilla Chenes registramos un motivo similar al (1-4: trenzado arriba de moldura dentada) del tipo Tabi Gubiado Inciso: Variedad Muyil. En el caso del tipo Nohchén Inciso una a dos líneas horizontales enmarca un panel con diseño de trenzado arriba de un reborde medial liso (Figura 3.4) ((Williams-Beck, 1999: 163).

Todos estos ejemplos corresponden a investigaciones controladas y documentadas. Por otro lado, no debemos pasar de alto los ejemplares que provienen de colecciones ya que en este caso las muestras son piezas completas. Aquí mencionaremos a tres de estos.

El ejemplo número uno es un cajete de pizarra delgada perteneciente a la Colección Regil, que según el registro que publica George Brainerd proviene del sitio de Aké, Yucatán (1958: 234, 235, Fig. 61e). No obstante las denominaciones en colecciones privadas deben tomarse con mucha cautela, por lo cual ponemos su procedencia como dudosa. Se trata de un cajete de borde directo, paredes rectas divergentes, base circular plana y su altura es de aproximadamente 10cms, diámetro del borde aproximadamente 17cms. Tiene una bande decorativa periférica exterior con el motivo (1-4: trenzado-dentado). Basándonos en la forma y el motivo decorativo clasificamos esta vasija tentativamente como Tabi Gubiado Inciso: Variedad Muyil (Figura 5.1)

Otro cajete de pizarra delgada sin procedencia en el museo del estado, Mérida, es nuestro segundo ejemplo (Brainerd, 1958: 234, 235, Fig. 61j). Como en el caso anterior se trata de un cajete de borde directo, paredes rectas divergentes, base circular plana y su altura es de aproximadamente 10cms, diámetro del borde aproximadamente 19cms. Tiene una bande decorativa periférica exterior con el motivo (4: dentado). Basándonos en la forma y el motivo decorativo clasificamos esta vasija tentativamente como Tabi Gubiado Inciso: Variedad Muyil ya que el perfil del borde muestra la característica terminación biselada (Figura 5.2).

Nuestro último ejemplo sin procedencia es un vaso de pizarra delgada que se exhibió en el Museo Regional de Antropología "Palacio Cantón" (Anónimo, 2001); la pieza fue una donación de María Teresa Herrera Alberts. Esta pieza fue descrita de la siguiente manera: "Vaso con engobe, bruñido. Su decoración se logró por medio de excavado e incisiones de distintas formas y tamaños". Tiene paredes rectas ligeramente convergentes hacia el borde y la base, base circular plana, borde vertical directo biselado y una altura aproximada de 17cms como diámetro del borde de aproximadamente 14cms. La decoración es del motivo (1-4: trenzado-dentado) correspondiente a la que se observa en el tipo Tabi Gubiado Inciso: Variedad Muyil por lo cual podemos clasificar a esta vasija bajo esta variedad (Figura 5.3). Llama la atención que al igual de la vasija procedente de Yaxuná la decoración gubiado-incisa continúa debajo de la moldura dentada con un motivo escalonado enrejado y bandas trenzadas verticales. También es interesante notar que la forma del vaso tiene un equivalente en un vaso cilíndrico policromo rojo, negro y anaranjado sobre crema procedente del Valle de Sula, Cortés, Honduras (Schmidt et al., 1999: 586-587, No. 273). Este tiene paredes rectas, fondo y base planos, borde directo y terminación biselada; pulido al interior y exterior con engobe muy fino; altura de 20cms y diámetro de 17cms.

Las piezas con el elemento de diseño (4) y sus combinaciones (1-4) y (2-4) de procedencia conocida aquí expuestas presentan un patrón interesante de distribución. El primer grupo proviene de la costa noreste de Quintana Roo y Yucatán, abarcando los sitios Cobá, Ek' Balam, El Meco, Tancah, Xelhá y Yaxuná. Una apariencia aislada – hasta el momento – es el sitio de El Resbalón en el sureste de Quintana Roo. En el oeste poseemos otra evidencia en el sitio de Edzná, Campeche. Esta presencia es aumentada si consideramos los tipos de la vajilla Chenes Pizarra Delgada con trenzado y moldura lisa redondeada como variantes decorativas (Figura 4).

Salta a la vista que todo el noroeste de la península queda fuera del patrón de distribución de todas las piezas que muestran la combinación de los motivos de bandas con trenzado y enrejado con moldura dentada (1-4; 2-4) realizados mediante la técnica gubiado-inciso (Cf. Robles, 2000: 9). Es importante en este momento señalar que esta opinión necesita ser comprobada con una revisión minuciosa del material excavado y publicado ya que se trata de un tipo de frecuencia muy reducida hasta la fecha (Robles, 1990: 207; Canché, 1992: 135), con el fin de precisar los límites de su distribución ya que podrían presentarse modificaciones al respecto.

Retomando nuestra observación con respecto a su distribución vemos que coincide con la propuesta hecha por los investigadores Fernando Robles y Anthony Andrews en su trabajo intitulado "A Review and Synthesis of recent Postclassic Archaeology in Northern Yucatan, publicado en 1986 (Figura 6). Ellos proponen dos esferas culturales distintas para el noroeste y este de la Península de Yucatán que se diferencian principalmente por el área de localización, los colores que nos muestra la cerámica en su acabado de superficie, las formas de vasijas y la decoración (Robles y Andrews, 1986: 78, 79, Fig. 3.5); en nuestro caso específico por la decoración dentada en el tipo Tabi Gubiado Inciso: Variedad Muyil. La esfera cultural oriente del norte de Quintana Roo parece haber tenido contactos o parece haberse expandido más hacia el sur del mismo estado. La relación con la zona de Uaymil en el sur de Quintana Roo se manifiesta por la presencia de los grupos Pizarra Delgada Ticul y Naranja Fina en Ichpaatún, Calderitas y Belize según Joseph Ball (1982: 110; Cf. Robles, 1990: 206, 207).

En el caso singular o aislado de Edzná podríamos pensar que indica que el centro de origen o distribución del elemento de diseño gubiado-inciso dentado en vasijas de pastas delgadas y formas de vaso y cajete queda en la zona sur de los estados de Campeche y Quintana Roo, o sea la franja norte de la cultura maya clásica del sur. Un indicio adicional podría ser la forma del vaso con borde biselado y terminación recta que es idéntica a una forma de vasija procedente del noroeste de Honduras indicando contactos hacia el sureste del área maya.

Vale mencionar que el motivo (1-4: trenzado arriba de moldura dentada) también se reporta en un caso aislado sobre una vasija del tipo Xaya Gubiado Inciso: Variedad Xaya de la vajilla Pizarra Muna/Puuc (Smith, 1971: II, 86, 87, Fig. 58g). Se trata de una jarra con cuello corto y de 12cms de altura procedente de los afueras de Mérida. Debajo del motivo característico para el tipo Tabi Gubiado Inciso: Variedad Muyil sigue la decoración en forma de grecas y trenzados verticales (Figura 5.4). Ya que la pasta definitivamente no corresponde a las pizarras delgadas Robert Smith sugiere que se trata de una copia del estilo de diseño. Un caso similar de préstamo entre tipos de Pizarra Delgada Ticul y Pizarra Muna/Puuc parece ser el de las vasijas miniaturas en forma de botellón aplanado denominadas "veneneras" (Robles, 1990: 185). En Cobá se reporta una "venenera" del tipo Xaya gubiado inciso: Variedad Xaya que de un lado muestra un diseño de una figura antropomorfa en posición sedente. Esta imagen central está enmarcada con una banda de líneas con separaciones verticales. Una vasija casi idéntica sin procedencia es publicada por Brainerd (1958: 206, 207, Fig. 48v). En Xelhá al igual que en Cobá, también se documenta una "venenera" en forma de botellón aplanado que de un lado muestra un diseño de una figura zoomorfa en posición sedente – ¿un perro? – que está enmarcada con una banda de líneas con separaciones verticales (Canché, 1992: 135-136, Lám. 27b). En este caso es clasificada bajo el tipo Tabi Gubiado Inciso: Variedad Muyil. Probablemente el préstamo fue de Pizarra Muna/Puuc a Pizarra Delgada Ticul.

4°– LA TEMPORALIDAD

La temporalidad de los elementos y motivos, formas y vajillas aquí presentadas es de mayor importancia para poder justificar nuestra hipótesis. En general, todas las piezas con la decoración (1-4: trenzado arriba de moldura dentada) y/ó (2-4: triángulos enrejados arriba de moldura dentada) que provienen de excavaciones arqueológicas pertenecen a la temporalidad conocida como Clásico Tardío/Terminal y probablemente el inicio del Posclásico Temprano (Tabla 2).

Sin embargo, las temporalidades creadas con base en los diversos complejos cerámicos no son lo suficientemente detalladas para determinar un lapso preciso dentro del cual se efectuó nuestra propuesta migración del área maya sur hacia el norte ya que generalmente exceden los cién años de duración. Por otra parte, los investigadores han registrado ciertas tendencias dentro de estos complejos que indican que la propuesta migración del área maya sur hacia el norte parece haber tenido lugar entre los años 900 a 950 d. C.

Las fechas clave son las que se proponen para los sitios Becán, Xelhá y Yaxuná. En la secuencia cerámica del sitio de Yaxuná se ha observdo que muestra un traslape de las esferas culturales Cehpech occidente y oriente de tal manera que los materiales de la esfera Cehpech occidental son dominantes durante el inicio de la fase cronológica Yaxuná IVa– 730-950 d. C. – al cual sigue una expansión gradual de la esfera Cehpech oriental hacia el oeste a finales de la fase Yaxuná IVa (Suhler et al, 1998: 178), o sea, a partir de 900 d. C. Según Joseph Ball la cerámica Pizarra Delgada Ticul – Pizarra Delgada Chenes según Williams-Beck (1999: 158, 164) – pertenece al complejo Xcocom que empieza alrededor de 830 d. C. y concluye en 1050 d. C. (1977: 38, 41, 136) mientras que el tipo Tabi Gubiado inciso: Variedad Tabi – siendo realmente una variedad no especificada de la vajilla Chenes si seguimos a Williams-Beck – está confinado a la fase temprana del complejo Xcocom, o sea, hasta el año 950 d. C. (1977: 104) marcando la misma fecha límite para la divulgación de este tipo decorativo en la franja norte del área maya sur como es indicada en el norte por Yaxuná, Ek' Balam y Tancah. Los datos cronológicos para Xelhá sugieren que el tipo Tabi Gubiado inciso: Variedad Muyil marca la transición entre los complejos Chemuyil – 600–900 d. C. – y Xcacel – 900–1200 d. C. – ya que su manufacturación empieza en el complejo Chemuyil y concluye durante el siguiente complejo Xcacel (Canché, 1992: 134) dandonos una fecha que es congruente con los datos de Becán, Yaxuná y Tancah.

En resumen sugerimos la siguiente síntesis cronológica basandonos en las tendencias evolutivas indicadas dentro de los complejos cerámicos. El proceso de divulgación de tipos con decoración (1-4: trenzado arriba de moldura dentada) y/o (2-4: triángulos enrejados arriba de moldura dentada) parece iniciarse después del año 830 d. C. en la franja norte del área maya sur y concluirse al rededor del 950 d. C. Su aparición en el área maya norte parece empezar previo al año 900 d. C. Esto indicaría que la propuesta migración del área maya sur hacia el norte a lo largo de la costa oriente de la península de Yucatán parece haber sido un movimiento relativamente rápido que duró solo pocos años y en su consecuencia su impacto dentro del registro arqueológico no ha sido muy grande.

5º – DATOS ETNOHISTÓRICOS

El evento clave de esta época de transición entre el Clásico Terminal y el Posclásico Temprano, o sea, 830–950 d. C., es la desintegración de la cultura maya clásica del sur y el surgimiento de nuevos centros de poder en el norte de la Península de Yucatán. Esta situación de desintegración de la cultura clásica del sur parece coincidir con datos etnohistóricos que nos remiten hasta el Clásico Terminal y comienzo del Posclásico que hablan de la llegada de grupos socioculturales o etnias del sureste al noreste de la península de Yucatán recordados en la tradición yucateca colonial como la bajada del oriente (Roys, 1967: 49, 139; Lizana, 1995: 61; López de Cogolludo, 1996: 326-327) que ya mencionábamos en la introducción.

Ahora bien, ¿porque podrían considerarse las decoraciones de bandas periféricas con motivo trenzado-dentado sobre vasos y/o cajetes realizados en pastas delgadas y finas como indicador de estos movimientos demográficos o migraciones? Migraciones o trashumancia pueden tener muchas causas y pueden considerarse un elemento cultural en ciertas áreas geográficas donde la sobre vivencia depende precisamente de ésta movilidad. Sin embargo, en un área agrícola con habitantes altamente sedentarios la migración de grupos socioculturales con todo su inventario cultural solo puede ser entendible si se trata de un movimiento provocado por factores que quedan fuera de la influencia del ser humano. Estas migraciones parecen haber sido provocadas por alteraciones climáticas provocando cambios considerables en la precipitación (Brenner et al., 2000; Gill, 2001; Hodell et al., 2001) – factor indispensable para la agricultura en una zona sin sistemas fluviales. Una de estas alteraciones climáticas con una marcada sequía parece haber ocurrido a partir del año ~800 d. C. (Hodell et al., 2001: 1370) que coincide con las fechas propuestas con base en los materiales arqueológicos.

Es probable que la distribución de estas cerámicas se reflejaen los eventos tal como los narra Diego López de Cogolludo en su "Historia de Yucatán" publicada en 1688. En el libro cuarto, capítulo 3, que trata "[d]e los primeros pobladores de Yucatán, que tuvo señor supremo, y cómo se dividió el señorío, gobernaban y trataban" escribe que (1996: I, 325-327; negrillas por la autora):

> De las gentes que poblaron este reino de Yucatán, ni de sus historias antiguas, he podido hallar más razón de lo que aquí diré. En algunos escritos, que dejaron los que primero supieron escribir, y están en su idioma (demás de practicarse así entre los indios) **se dice, que vinieron unas gentes de la parte occidental y otras de la oriental. Con las del** occidente [debe ser **oriente**, la autora] vino uno, que era como sacerdote suyo, llamado *Zamná*, que dicen que fué el que puso nombres, con que hoy se llaman en todos los parajes, sitios, montes y lugares de toda esta tierra, que cierto es cosa de admiración, si así fué, tal división como hizo de todo, para que fuese conocido por su nombre, porque apenas hay palmo de tierra, que no le tenga en su lengua. **En haber venido pobladores del occidente a esta tierra** (aunque ya no saben quiénes, ni cómo vinieron) conviene con lo que dice el padre Torquemada en su monarquía indiana. Que después que los Teochichimecas tuvieron aquella tan espantable batalla para los Huexotzincas, y quedaron señores de el territorio de Tlaxcalan, habiendo hecho las paces con Teochichimecas las otras naciones por la fama de aquella victoria; tuvieron lugar de hacer sus poblaciones, y repartir su tierra, y que de tal suerte fueron aumentándose y ocupando la tierra, que en poco más de trescientos años se extendieron por la mayor parte de la Nueva España, desde la una costa del Norte, hasta la otra del Sur, corriendo todas las tierras medias, que hay al oriente, en que se incluye esta de Yucatán, hasta la de Hibueras u Honduras; y así por esta parte la gente yucateca parece ser descendiente de las familias Chichimecas y Aculhuas, que viniendo del Poniente por las mansiones que el padre Torquemada refiere en los primeros libros, poblaron la Nueva España.
> Si **de la parte oriental vinieron otras gentes**, que poblaron esta tierra, ni entre ellos hay ya por tradición, ni escrito, certidumbre de que parte viniesen, ni qué gentes fueron, aunque se dice, que de la isla de Cuba. Dificultad ocasiona, ¿cómo viniendo de tan diversas partes unos y otros, hablan una lengua tan antigua, que no hay noticias haya habido otra en esta tierra? Pero pudo ocasionarlo, que habiendo sido los unos más que los otros: o por guerra, o trato y comunicación, emparentando unos con otros, prevaliece el idioma, usos y costumbres de los que eran más, que se llevaron tras sí a los menos. Por la diversidad tan grande que hay entre el idioma yucateco y mejicano, parece que debieron de ser los más pobladores de esta tierra, **los que vinieron de la parte oriental, y aún los más antiguos, pues el indio *Zamná*, que vino con ellos**, fué el que puso nombres a los parajes y tierras, como se dijo, porque si esos otros fueran, ellos se lo pusieran. Lo contrario dice el padre Lizana, porque dando razón de como llamaban estos indiosal Oriente, *Cenial*, y al Poniente, *Nohnial*, y el primero significa la pequeña bajada, el segundo la grande, dice. "Y es el caso, que dicen, que por la parte del Oriente bajó a esta tierra poca gente, y por la parte del Poniente mucha, y con aquella sílaba entendían poco, o mucho al Oriente y Poniente, y la poca gente de una parte y mucha de la otra."
> El lector juzgará lo que mejor le pareciere.

Lo consideramos oportuno de hacer diversas indicaciones a este texto para aclarar algunos puntos que parecen algo confusos a primera vista. En primer lugar cabe precisar que Fray Diego López de Cogolludo, misionero franciscano, escribió estas líneas viendo desde el norte de Yucatán, o sea, del estado actual con el mismo nombre y que todas sus informaciones son relacionadas a su posición geográfica dentro de Mesoamérica o sea Nueva España. De

suma importancia es señalar y aclarar que la dirección que López Cogolludo relaciona en el primer párrafo con la llegada de *Zamná* al norte de la península de Yucatán deber ser oriente y no occidente como escribe ya que en el segundo párrafo del discurso se retoma la información acerca de *Zamná* y es relacionada unívocamente a la dirección oriente. Según este cronista los grupos del oriente fueron encabezados por un individuo, considerado como sacerdote, llamado *Zamná* – una contracción de *Itzamná* – quién puso nombres a todos los lugares de la tierra; y continúa que del occidente llegó gente de habla nahua o mexicana que llegaron hasta Yucatán y Honduras.

Esta información concuerda con los datos proporcionados por Fray Bernadino de Lizana (1995: 61) aunque según éste la bajada por el poniente era más numerosa – el *Nohnial* [noh emal], la gran bajada – que la del oriente – el *Cenial* [dzedz emal], la pequeña bajada. Estos datos también son recordados en el libro del Chilam Balam de Chumayel (Roys, 1967: 49, 139, 77C) – *Can ahau u kaba katun emciob; nohemal dze emal u kabaob lae*, Cuatro ahau [es] el nombre del k'atun [cuando] ellos decendieron; .gran bajada, pequeña bajada fueron sus nombres allá (traducción por la autora) – indicando que formaban parte de la tradición histórica maya del norte de la península de Yucatán.

López de Cogolludo nos hace entender que en las tradiciones orales y/o escritas del norte de la península se conservaba el conocimiento que los movimientos de poblaciones que llegaban al norte de Yucatán se realizaban en su mayor parte a lo largo de la costa oriental de Yucatán. Podemos estar seguros de identificar estos grupos socioculturales como mayas ya que se refiere a la lengua maya o yucateca que era la prevaleciente en el norte de la península y en segundo lugar menciona como héroe cultural a *Itzamná*, dios creador y supremo de los mayas prehispánicos (Taube, 1992), que los había acompañado para donarlos con sus conocimientos y darles cultura.

Las cerámicas presentadas parecen mostrar un patrón de distribución en una zona y temporalidad que se recuerda en la tradición oral maya de la época colonial como parte del movimiento de algunos de los recientes pobladores hacia el norte de la península de Yucatán a lo largo de la costa oriente. Lo lamentable del caso es que ni López de Cogolludo ni los otros cronistas nos indican las razones de tal migración. Lo único que hemos podido deducir es una marcada sequía a partir del año ~800 d. C. que puede haber sido responsable para las migraciones de los agricultores mayas a lo largo de la costa oriente de la península.

6º – CONCLUSIÓN

En el área maya la cerámica analizada con base en el sistema tipo-variedad es generalmente utilizada para determinar la cronología de un sitio arqueológico y determinar su patrón de distribución espacial y su manufacturación. La distribución espacial de la cerámica ha sido empleada con el fin de explicar el intercambio y/o comercio, unidades de producción, redes de distribución, unidades de consumo y patrones de circulación. A estos modelos de interpretación agregamos nuevamente la hipótesis de que la distribución espacial de la cerámica en ciertos casos también debe ser considerada como indicador de migraciones o movimientos demográficos. Tratamos de desarrollar esta hipótesis basándonos en el análisis de ciertos rasgos decorativos sobre cerámicas de los grupos Pizarra Delgada Ticul y Chenes, Moxa Gris y Naranja Fina correspondientes al Clásico Tardío-Terminal y Posclásico Temprano cuya distribución muestra un patrón aparentemente marcado en el oriente de la península de Yucatán, el cual se puede relacionar de alguna manera con la desintegración de la cultura clásica maya del Petén Central y el desplazamiento de sus portadores hacia el norte de la península a causa de sequías que forzaron a los agricultores a abandonar sus campos en la zona sur del área maya. Rasgos de este proceso son recordados en la tradición histórica de los mayas en el norte de la península de Yucatán.

Las decoraciónes aquí descritas y analizadas se han establecido en varios tipos análogos de diferentes grupos cerámicos, sin embargo, siempre se trata de pastas delgadas y en su mayoría son cajetes y vasos lo cual resfuerza nuestra hipótesis que un grupo sociocultural en movimiento lleva consigo las ideas y expresiones culturales que tienen significado común para él de un lugar de asentamiento a otro lugar y que los diseños que conforman un estilo de arte son materializadas en vajillas locales, o sea, el grupo sociocultural relacionado a esta divulgación lleva sus diseños y los realiza en el material localmente disponible, o sea, dentro de una tradición alfarera que se se desarrolla en un área geográfica definida y que se debe a las características físicas de la vajilla empleada más un determinado juego de técnicas de decoración.

Con nuestro estudio no nos proponemos resolver dicha problemática, lo que si queremos señalar es que los estudios cerámicos no solo deben de enfocarse a la identificación de tiestos, a la descripción y cuantificación de éstos, y a la descripción y comparación de complejos enteros sino también nos debemos enfocar hacia los aspectos formales y decorativos de los tipos y modos individuales y su distribución a través del tiempo y del espacio ya que a nivel de tipo cerámico y/o modo existe la posibilidad de comparaciones directas dentro del sistema tipo: variedad-modo. Sabemos que no es una tarea sencilla para los arqueólogos pero que sin embargo, valdría la pena llevar a cabo para así llegar a comprender más acerca de los procesos dinámicos de la cultura maya.

AGRADECIMIENTOS

La autora quiere aprovechar la oportunidad de agradecer a los organizadores y patrocinadores del XI° Encuentro "Los Investigadores de la Cultura Maya" por haber realizado una vez más, éste importante evento en la máxima casa de estudios del estado, la Universidad Autónoma de Campeche. Dicho encuentro, permite la divulgación continua de informaciones actuales sobre los diferentes proyectos de investigación que se realizan en las diferentes regiones del área maya. Muchas gracias al Dr. William Folan, director del Centro de Investigaciones Históricas de ésta universidad, y al Lic. Ricardo Encalada Argaéz, director del departamento de Difusión Cultural de ésta universidad, por darme la oportunidad de publicar la presente ponencia. También quiero agradecer el apoyo recibido por parte de las investigadoras Leticia Vargas de la Peña, directora del Proyecto Ek' Balam, CRY-INAH, y Sylviane Boucher, coordinadora de la Ceramoteca CRY-INAH, a Carlos A. Arriága Mejía, dibujante del Proyecto Ek' Balam, temporada 1999-2000, por sus valiosas ilustraciones, a mi madre, y por último a mi esposo Alexander W. Voss por el tiempo y apoyo incondicional que tengo de su parte.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Patricia K.
1998 Yula, Yucatan, Mexico: Terminal Classic Maya Ceramic Chronology for the Chichen Itza Area, en: Ancient Mesoamerica 9, pp. 151-165.
Anónimo
2001 Los secretos de la cerámica maya, en el Palacio Cantón: Muestra ilustrativa sobre técnicas de cerámica maya, en el Palacio Cantón, en: Diario de Yucatán, miércoles 16 de mayo de 2001, sección Imagen de la cultura y la sociedad, Mérida, Yucatán, México, pp. 1, 2.
Ball, Joseph W.
1977 The Archaeological Ceramics of Becan, Campeche, Mexico, Middle American Research Institute Publication No. 43, Tulane University, New Orleans, Louisiana.
1982 The Tancah Ceramic Situation: Cultural and Historical Insights from an Alternative Material Class, en: On the Edge of the Sea. Mural Painting at Tancah-Tulum, Quintana Roo, Mexico, Arthur G. Miller (autor), Dumbarton Oaks, Harvard University, Washington, D. C., pp. 105-113.
1993 Pottery, Potters, Palaces, and Polities: Some Socioeconomic and Political Implications of Late Maya Ceramic Industries, en: John S. Henderson y Jeremy A. Sabloff (editores), Lowland Maya Civilization in the Eight Century A.D, University of Texas, Austin, pp. 243-272.
Bey III, George J., Carlos Peraza and William M. Ringle
1992 Comparartive Analysis of Late Classic Period Ceramic Complexes of the Northern Maya Lowlands, en: Ceramica de Cultura Maya et al, No. 16, Philadelphia, pp. 11-17.
Bey III, G., T. Bond, W. Ringle, C. Hanson, C. Houck and C. Peraza L.
1998 The Ceramic Chronology of Ek Balam, Yucatan, Mexico en: Ancient Mesoamerica 9 (2), Cambridge, Mass., pp. 101-120.
Brenner, M., B. W. Leyden, J. H. Curtis, R. M. Medina G., B. H. Dahlin
2000 Un registro de 8,000 años del paleoclima del noroeste de Yucatán, México en: Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, vol. 15, no. 213, Mérida, pp. 52-64.
Binford, Lewis R.
1962 Archaeology as Anthropology, en: American Antiquity 28 (2), Salt Lake City, pp. 217-225.
Brainerd, George W.
1958 The Archaeological Ceramics of Yucatán, Anthropological Records Volume 19, University of California, Berkley, California.
Canché M., Elena
1992 La secuencia cerámica de Xelhá, Quintana Roo, Tesis de Licenciatura, FCA-UADY, Mérida, Yucatán, México.
Fahmel Beyer, Bernd
1988 Mesoamérica Tolteca: Sus cerámicas de comercio principales, Serie Antropológicas 95, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, D. F.
Forsyth, Donald W.
1983 Investigations at Edzna, Campeche, México, Papers of the New World Archaeological Foundation No. 46, Brigham Young University, Provo, Utah.
Gifford, James C.
1976 Prehistoric Pottery Analysis and the Ceramics of Barton Ramie in the Belize Valley, Harvard University and the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology Memoirs No. 18. Cambridge, Massachussetts.
Gill, Richardson B.
2001 Las grandes sequias mayas: agua, vida y muerte, en: Los Investigadores de la Cultura Maya 9, Tomo II, UAC, Campeche, México, pp. 222-238.
Hodell, David A.; Mark Brenner, Jason H. Curtis, and Thomas Guilderson
2001 Solar Forcing of Drought Frequency in the Maya Lowlands, en: Science, vol. 292, pp. 1367-1370.
Jiménez Moreno, Wigberto
1975 Mesoamérica, en: Enciclopedia de México, Tomo VIII, México, D. F., pp. 471-483.
Kubler, George
1961 Chichén Itzá y Tula, en: Estudios de Cultura Maya 1, México, D. F., pp. 47-79.
Landa, Diego de
1983 Relación de las cosas de Yucatán [1566], Dante, Mérida, Yucatán.
Lizana, Bernardo de
1995 Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán [1633], edición facsimil, Fuentes para el estudio de la cultura Maya 12, René Acuña (editor), UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, D. F.
Lizárraga P., Yazmín Gpe.
2000 Proyecto Ek' Balam, sección: análisis preliminar de cerámica: Temporada 1999-2000, CRY-INAH, Mérida, Yucatán, México (Mecanoescrito del CRY-INAH).
López de Cogolludo, Diego
1996 Historia de Yucatán [1688], Tomo 1 [1954], Colección Pablo García 6, H. Ayuntamiento de Campeche, Campeche, México.
1954 Historia de Yucatán [1688], 3 tomos, Comisión de Historia, Campeche, México.
Miller, Arthur G.
1982 On the Edge of the Sea. Mural Painting at Tancah-Tulum, Quintana Roo, Mexico, (with appendixes by Joseph W. Ball, Frank P. Saul and Anthony P. Andrews), Dumbarton Oaks, Harvard University, Washington, D. C.

Nelson, Fred W. Jr.
1973 Archaeological Investigations at Dzibilnocac, Campeche, Mexico. Papers of the New World Archaeological Foundation, No. 33, Brigham Young University, Provo, Utah.
Ringle, William y Tomás Gallareta N. and George F. Bey
1998 The Return of Quetzalcoatl: Evidence for the spread of a world religion during the Epiclassic period, en: Ancient Mesoamerica 9 (2), Cambridge, Mass., pp. 183-232.
Robles C., Fernando
1986 Cronología cerámica de El Meco, Quintana Roo, en: Excavaciones arqueológicas en El Meco, Quintana Roo, 1977, Anthony P. Andrews / Fernando Robles (coords.), Colección Científica 158, Serie Arqueología, INAH, México, D. F., pp. 77-130.
1990 La secuencia cerámica de la región de Coba, Quintana Roo [1980], Colección Científica 184, Serie Arqueología, INAH, México, D. F.
2000 La esfera cerámica Cehpech Chiychantihó, en: Ichcanzihó – Los nacidos de la serpiente, revista trimestral Octubre-Diciembre, vol. 6, Dirección de desarrollo Urbano, H. Ayuntamiento de Mérida, pp. 8-9.
Robles, Fernando; and Anthony P. Andrews
1986 A review and synthesis of recent Postclassic Archaeology in Northern Yucatan, en: Late Lowland Maya Civilization - Classic to Postclssic, Jeremy A. Sabloff and E. Wyllys Andrews V (editores), University of New Mexico, Albuquerque, pp. 53-98.
Roys, Ralph L.
1967 The Book of Chilam Balam of Chumayel [1782], trascripción y traducción [1933], University of Oklahoma, Norman.
Sanders, William T.
1960 Prehistoric Ceramics and Settlement Patterns in Quintana Roo, Mexico, en: Carnegie Institution of Washington Publication no. 606, Contribution to American Anthropology and History, vol. XII, no. 60, Washington, D.C., pp. 155-264.
Schmidt, Peter; Mercedes de la Garza y Enrique Nalda (coordinadores)
1999 Los mayas, catálogo de exposición en el antiguo colegio de San Ildefonso, agosto a diciembre de 1999, CNCA-INAH, Américo Arte, Milán, Italia.
Smith, Robert E.; Gordon R. Willey and James C. Gifford
1959 The Type-Variety Concept as a Basis for the Analysis of Maya Pottery, en: American Antiquity, vol. 25 (3), pp. 330-340.
Smith, Robert E.; y Román Piña Chán
1962 Vocabulario sobre cerámica, Departamento de Monumentos Prehispánicos, INAH, México, D. F. (Mecanoescrito del CRY-INAH).
Smith, Robert E.; and James C. Gifford
1965 Pottery of the Maya Lowlands, en: Handbook of the Middle American Indians, vol. 2, Archaeology of Southern Mesoamerica, Part 1, Gordon R. Willey (editor), University of Austin, Austin, Texas, pp. 498-534.
Smith, Robert E.
1971 The Pottery of Mayapan Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology vol 66, 2 tomos, Harvard University, Cambridge, Massachusettes.
Suhler, Charles; Traci Arden and David Johnstone
1998 The Chronology of Yaxuna: Evidence from Excavation and Ceramics, en: Ancient Mesoamerica 9, Cambridge, pp. 167-182.
Taube, Karl A.
1992 The Mayor Gods of Ancient Yucatán, Studies in Precolumbian Art and Archaeology 32, Dumbarton Oaks, Washington, D. C.
Vallo, Michael
2000 Die Keramik von Xkipché [La cerámica de Xkipché], Tesis de Doctorado, Philosophische Fakultaet, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universitaet, Bonn. (Versión en CD).
Vargas de la Peña, Leticia; Telma Sierra S. y Carlos Peraza L.
1994 Proyecto de Investigación y Conservación arquitectónica en Ek' Balam. Informe de la Temporada 1994, CRY-INAH, Mérida, Yucatán, México (Mecanoescrito del CRY-INAH).
Vargas de la Peña, L. y Victor Borges C.
1998 Proyecto de Investigación y Conservación arquitectónica en Ek' Balam. Informe de trabajo de la temporada de campo 1997-1998 (Mecanoescrito del CRY-INAH).
Willey, Godon R.
1945 Horizon Styles and Pottery Tradition in Peruvian Archaeology, en: American Antiquity, No. 11 (1), Menasha, pp. 49-56.
Williams-Beck, Lorraine A.
1999 Tiempo en trozos: Cerámica de la región de los Chenes, Campeche, México, Gbierno del Estado de Campeche, ICC, UAC, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, Campeche

APÉNDICE

Registro en la Ceramoteca del Centro INAH Yucatán (CRY-INAH):
Cobá (Robles, 1980: 207) Cajón Q-7-1:
Tiestos identificados como *Tabi Gubiado Inciso: Muyil*. Robles establece esta nueva variedad.
Edzná (Forsyth, 1983:116) Cajón C-14-10:
Tiestos identificados como *Pocyaxum Gubiado Inciso: Pocxayum*. Forsyth establece dicha variedad.
Frecuencia: 4 tiestos (3 originalmente)
Ek' Balam (Lizárraga, 2001) Cajón Y-76-11:
Tiestos clasificados como *¿Pocyaxum Gubiado Inciso: Pocxayum?*. Su forma es la de un vaso.
Frecuencia: 1 tiesto
El Meco (Robles, 1986: 107) Cajón Q-11-1:
Tiestos identificados como *Tabi Gubiado Inciso: Muyil*.
Frecuencia: 1 tiesto
El Resbalón (Carrasco y Boucher, 1987) Cajón Q-17-8:
Tiestos identificados como *Tabi Gubiado Inciso: No especificada*.
Aquí se observa un tiesto que muestra casi toda la decoración que nos atañe. Es un borde de vaso.
Frecuencia: 1 tiesto
Xelhá (Canché, 1992: 135-136) Cajón Q-12-1:
Tiestos clasificados como *Tabi Gubiado Inciso: Muyil*. Se observa que la forma mejor representada es la del vaso.
Frecuencia: 12 tiestos

Tabla 1: *Las vajillas de Pizarra Delgada en comparación. Concepto y elaboración: Y.G.L.P.*

Vajilla	Pizarra Delgada Ticul Occidental	Pizarra Delgada Ticul Oriental	Chenes Pizarra Delgada
Color de Superficie o Engobe	gris (10YR *6/2, 7/1, 8/2*; 2.5Y *7/2*), beige (10YR *7/3*), y crema (2.5Y *8/2*)	café claro brillante (10YR *6/4*; 7.5YR *6/4*)	gris claro a gris cafetoso (10YR *7/2, 6/2*), blanco (5YR *7/1*), gris oscuro (2.5Y *N4/0*), y café a café pálido (10YR *5/3, 6/3*)
Concordancia de Tipo: Variedad en las diferentes vajillas	a) Ticul Pizarra Delgada: Variedad Ticul; b) Xul Inciso: Variedad Xul; c) Tabi Gubiado-inciso: Variedad Tabi	a) Ticul Pizarra Delgada: Variedad Xelhá; b) no designado c) Tabi Gubiado-inciso: Variedad Muyil	a) Opilchén Pizarra Delgado: Variedad Opilchén; b) Nohchén (Xul) Inciso: Variedad Nohchén c) no designado
Forma por tipo	1) cajetes semiesféricos (a, b, c); 2) cajetes trípodes (a); 3) vasos cilíndricos (a, c); 4) vasos trípodes (c); 5) platos trípodes con bordes recto-divergentes (a, b); 6) cazuelas (a, c); 7) ¿jarras? (a)	1) cajetes de paredes curvo-convergentes (a, c); 2) vasos cilíndricos de paredes rectas, recto-divergentes o curvo-divergentes, curvo-convergentes y borde recto (a, c)	1) cajetes de paredes curvas convergentes a semiesféricas, rectas divergentes, curvas divergentes (a, b); 2) ¿cajete trípode? (a); 3) cilindro de paredes verticales (a, b); 4) platos trípodes con bordes recto-divergentes (b); 5) cazuelas (a); 6) ollas (a, b)
Diseño en la parte superior del cuerpo por tipo	1) liso (a); 2) banda rejada horizontal (b); 3) banda rejada oblicua con volutas angulares (b); 4) línea horizontal (b); 5) triángulos (b, c); 6) trenzado horizontal (c); 7) grecas (c); 8) figuras; (c); 9) trenzado vertical (c); 10) ranuras verticales (c)	1) liso (a); 2) trenzado (c); 3) triángulos (c); 4) reborde o moldura medial verticalmente dentada (c)	1) liso (a); 2) líneas horizontales (b); 3) líneas horizontales divididas por líneas verticales (b); 4) trenzado (b); 5) reborde medial (b)
Diseño en la parte inferior del cuerpo por tipo	1) liso (a, b, c); 2) ranuras verticales (c); 3) grecas rejadas (c); 4) figuras (c); 5) trenzado vertical (c); líneas horizontales (c);	1) liso (a, c); 2) trenzado (c); 3) trenzado vertical; 4) escalonado (c); 5) escalonado rejado (c)	1) liso (a, b)
Reportado en	Acanceh, Aké, Aguada Grande, Chanpuuc, Chichén Itzá, ¿Dzan?, Dzebtún, Dzibilchaltún, ¿Ichmal?, Kabah, Labná, Maní, Mayapán, El Meco, Miraflores, Oxkintok, Sayil, Uxmal, Yaxuná, Xkipché	Calderitas, Cobá, Chichén Itzá, Ek' Balam, El Meco, El Resbalón, San Miguel Cozumel, Tancah, Xelhá, Yaxuná	Becan, Cakamaax, Chicanná, Dzibilnocac, Dzibiltún, Edzná, Hochob, Hormiguero, Kutzá, La Guaya, Lagunita, La Pitaya, Nohcacab, Oxpelchén, Provincia, Tabasqueño, Trinidad, Xpuhil, (Campeche, Santa Rosa Xtampak Xkalumkin, X-Kukican)
Referencias	Brainerd, 1958: 53, 210, 234, 280, Fig. 50, 61b, e, f, j, 83, e1-2; Smith, 1971: I, 30, 48-49, 60, 61-62, 85, 154; II, 14-15, 18-19, 86-87, Fig. 7m, p, t; 10k; 58e, f; Robles, 1986: 104; Vallo, 2000: 134-136, 438-449, Abb. 39, Tafel 79, 80, 81: 1-7, 13, 82, 83, 84	Sanders, 1960: Fig. 11a: 5-21; Robles, 1986: 104, 105, 107, Foto 34; Robles, 1990: 205, 207, 208, Lám. 46, g, 3-7, h-m; 47, a, b; Canché, 1992: 132-136, Lám. 25, 26, 28a-b, Foto 44, 45; Suhler, et al. 1998: 177, 178, Fig. 12	Nelson, 1973: 111-113, Fig. 91; Ball, 1977: 38-41, 90, 104, Fig. 14, 36d-f; Forsyth, 1983: 107-109, Fig. 28x-z, 29a-aa; Williams-Beck, 1999: 154-158, 162-164, 219, 221, 250, Fig. 28n-gg, 29a-q, 30c, e-n; 31g

Tabla 2: ***Temporalidad y distribución geográfica de los tipos con decoración gubiado-inciso. Concepto y elaboración: Y.G.L.P.***

Sitio / Región	Complejo	Temporalidad	Referencia
Becán	Xcocom temprano	830–950	Ball, 1977: 104, 136
Edzná	Muralla	ca. 800–ca. 950	Forsyth, 1983
Chenes	Habín	800–950	Williams-Beck, 1999: 236, Fig. 46
Uxmal, Kabah	Cehpech	800–1000	Smith, 1971: 30, 134
Xkipché	Xkipché IV	800/850–900/950	Vallo, 2000: 239, 241
Xelhá	Chemuyil–Xcacel	600–900, 900–1200	Canché, 1992: 22, 119, 134
Tancah	San Miguel	ca. 675–ca. 935	Sanders, 1960: 225–227, 231–232
Cobá	Oro	700/730–1100/1200	Robles, 1990
El Meco	Sotuta-Hocaba	1000–1200	Robles, 1986:128–129
Yaxuná	Yaxuná IVa	730–950	Suhler et al., 1998: 177–178
Ek' Balam	Yumcab tardío	900–1100	Bey et al., 1998

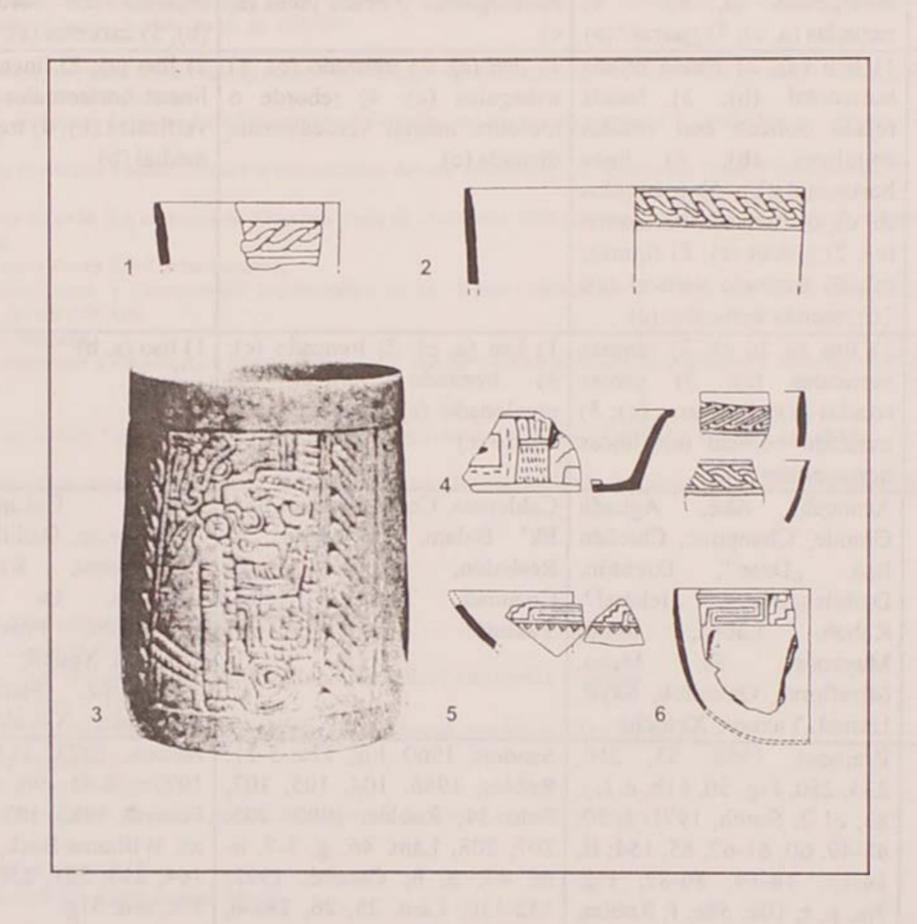


Figura 1: ***El tipo Tabi Gubiado Inciso: Variedad Tabi. Dibujos: 1) Uxmal, Smith, 1971: Fig. 7p; 2) Uxmal, Smith, 1971: Fig 7m; 3) Smith, 1971: Fig. 58f; 4) Brainerd, 1958: Fig. 50i, 1-3; 5) Uxmal, Smith, 1971: Fig. 7c; 6) Uxmal, Smith, 1971: Fig. 7b; sin escala.***

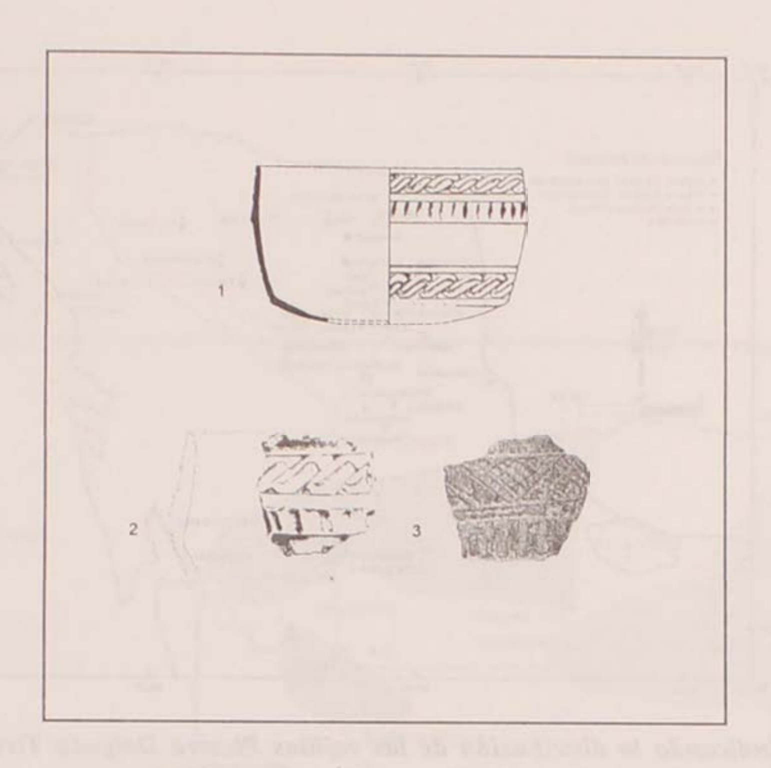


Figura 2: El tipo Tabi Gubiado Inciso: Variedad Muyil. Dibujos: 1) Tancah, Smith, 1971: Fig. 10k; 2) Cobá, Robles, 1990: Lám. 46m; 3) El Meco, Robles, 1986: foto 34; sin escala.

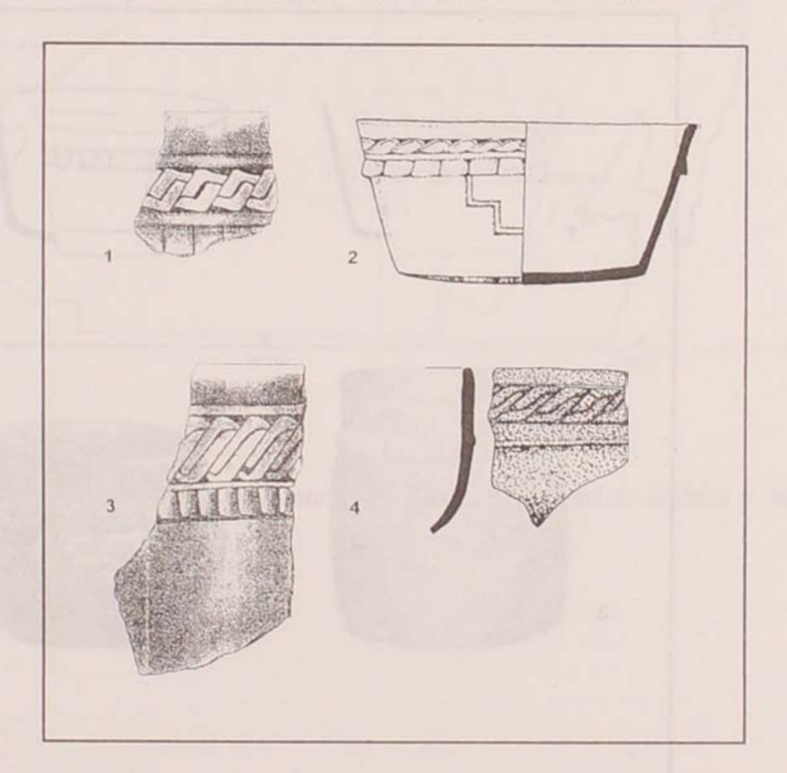


Figura 3: Tipos con decoración trenzada arriba de moldura dentada. Dibujos: 1) Edzná, Forsyth, 1983: Fig. 32a, Pocyaxum Gubiado Inciso: Variedad Pocyxum, dibujo: Carlos A. Arriága M.; 2) Yaxuná, Suhler et al., 1998: Fig. 12, identificado como Tabi Gubiado Inciso: Variedad Muyil; 3) Ek' Balam, Lizárraga, 2001: Fig. 20, identificado como Tabi Gubiado Inciso: Variedad Muyil, dibujo: Carlos A. Arriága M.; 4) Dzibilnocac, Nelson, 1973: Fig. 91c, identificado como Nohchén (Xul) Inciso: Variedad Nohchén; sin escala.

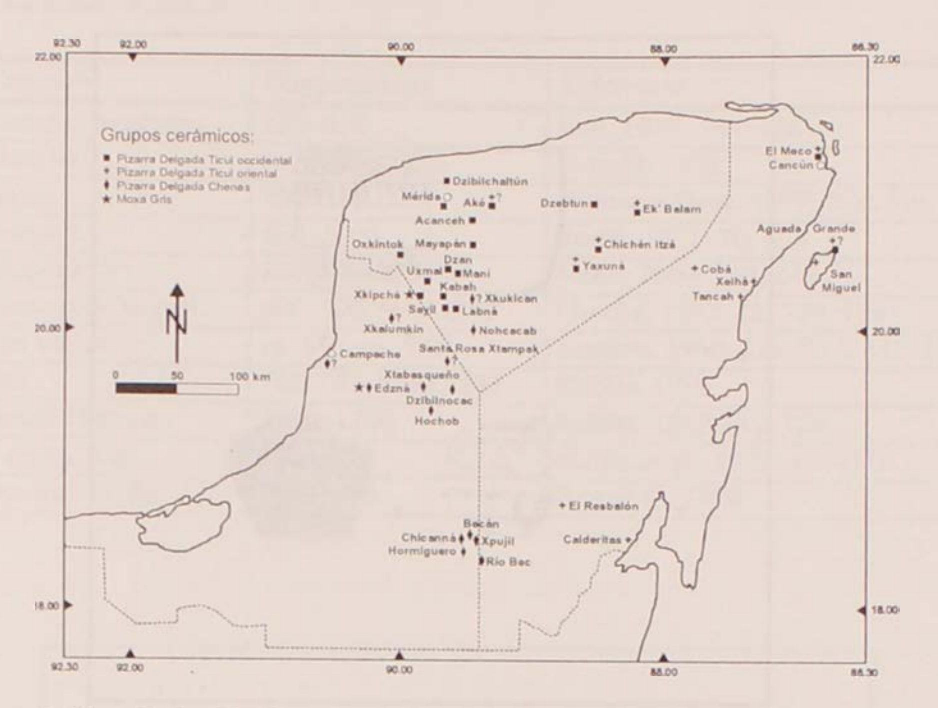


Figura 4: ***Mapa indicando la distribución de las vajillas Pizarra Delgada Ticul occidente, Pizarra Delgada Ticul oriente, Pizarra Delgada Chenes, Moxa Gris. Dibujo y concepto: Y.G.L.P.***



Figura 5: ***Tipos con decoración trenzada arriba de moldura dentada sin procedencia. Dibujos: 1) ¿Aké?, Brainerd, 1958: Fig. 61e, identificado como Tabi Gubiado Inciso: Variedad Muyil; 2) Brainerd, 1958: Fig. 61j, identificado como Tabi Gubiado Inciso: Variedad Muyil; 3) Anónimo, 2001: foto p. 2, identificado como Tabi Gubiado Inciso: Variedad Muyil; 4) Mérida, Smith, 1971: Fig. 58g, Xaya Gubiado Inciso: Variedad Xaya de la vajilla Pizarra Puuc; sin escala.***

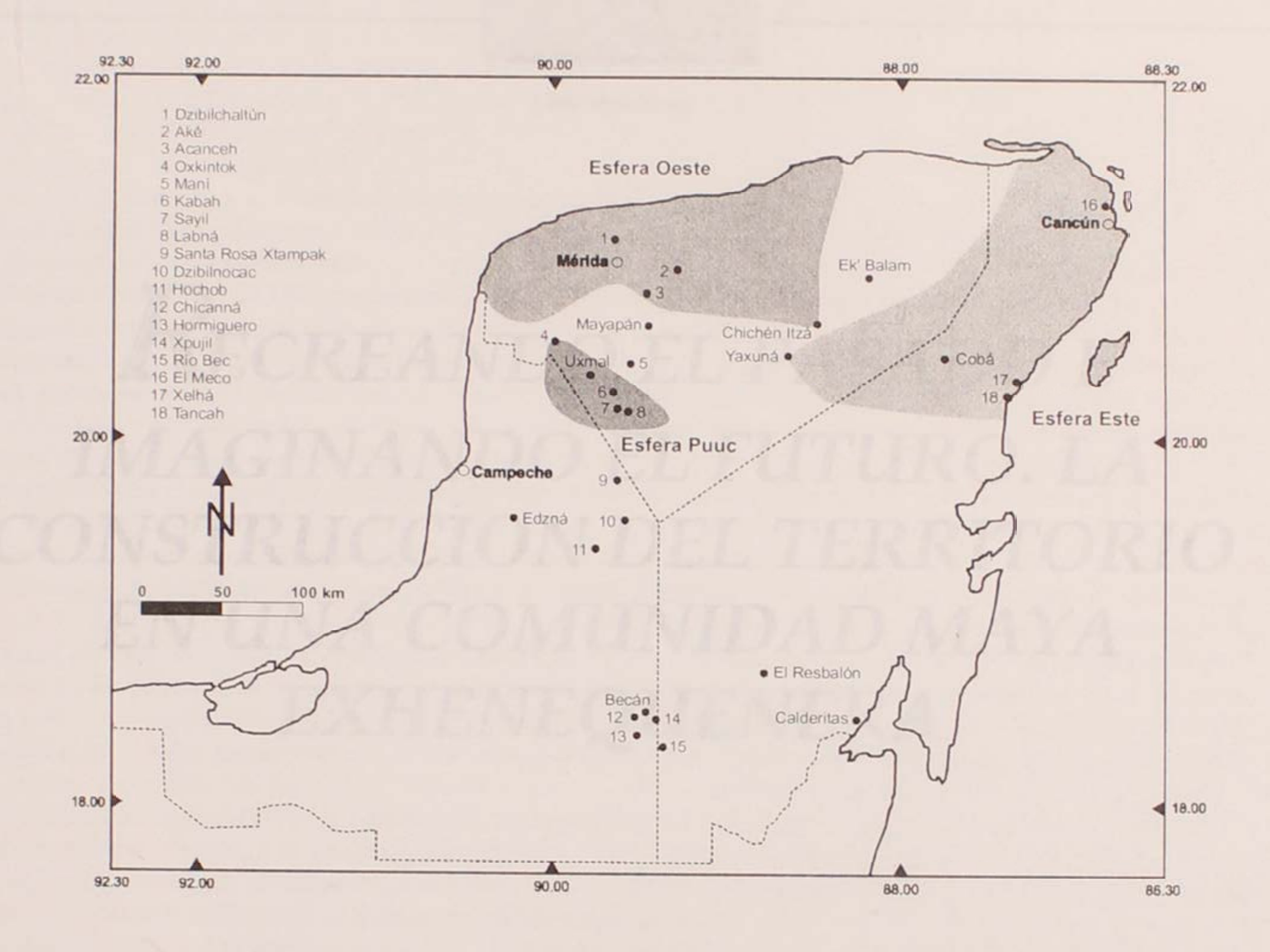


Figura 6: ***Las esferas culturales del oeste, del este y del Puuc, adaptado de Robles y Andrews, 1986: fig. 3.5. Dibujo: Y. G. L. P.***

33

(240 de la Serie)

RECREANDO EL PASADO E IMAGINANDO EL FUTURO. LA CONSTRUCCION DEL TERRITORIO EN UNA COMUNIDAD MAYA EXHENEQUENERA

MARGARITA ROSALES GONZALEZ
Centro INAH Yucatán

RECREANDO EL PASADO E IMAGINANDO EL FUTURO. LA CONSTRUCCION DEL TERRITORIO EN UNA COMUNIDAD MAYA EXHENEQUENERA

MARGARITA ROSALES GONZALEZ
CENTRO INAH YUCATAN

INTRODUCCIÓN.

Durante más de un siglo (primeras décadas del XIX hasta mediados del XX), el asentamiento de San Antonio Sihó, ubicado en el municipio de Halachó en el antiguo Camino Real a Campeche, fue considerado como una hacienda. Así lo asumían sus habitantes y así la identificaban los visitantes externos como Stephens (1993:179), quien en 1840 acudió al mismo atraído por los montículos prehispánicos que ahí se encontraban. A medida que envejecía el siglo y nacía el nuevo, el monte se retiraba de las inmediaciones de la hacienda para dar paso a los planteles de henequén que hasta hace muy poco rodeaban al pueblo. Durante las primeras décadas del siglo XX Sihó fue una importante hacienda henequenera con su casa de máquinas y su chimenea destacando al centro del asentamiento y galerones donde dormían trabajadores temporales provenientes de Halachó o Nunkini.

Hoy Sihó es un pueblo, no solamente porque la hacienda ya no funciona sino porque el sentido de la vida ha cambiado. Un pueblo no solo es más grande que una hacienda sino que, a decir de la gente de la localidad, es menos tradicional, tiene más movimiento y comunicación, más instituciones que llegan. Pero el Sihó actual ha debido reconstruir su territorio no solo a partir de la hacienda que otrora le diera sentido, sino redescubriendo territorios más antiguos como los montículos prehispánicos o recrando la plaza central del alguna vez pueblo colonial, integrando todos estos elementos del pasado en el pueblo que es hoy en día.

En efecto, si bien al adentrarnos por la calle principal del pueblo encontramos las construcciones que representan a las instituciones del Estado posrevolucionario como las escuelas o la comisaría ejidal y, poco más adelante, la vieja casona del hacendado y el edificio que todavía alberga la maquina desfibradora, en el Sihó de hoy también están presentes los principios básicos que estructuran el espacio en los pueblos mayas, pese a que la milpa dejó de ser la actividad central hace ya muchas décadas.

Todos estos diferentes principios y formas de apropiarse del espacio se imbrincan y amalgaman en la configuración de la comunidad actual, mientras que jóvenes pobladores se apropian y resignifican elementos culturales heredados de sus abuelos, al mismo tiempo que acceden, construyen o imaginan nuevos territorios, como un jardín botánico con plantas medicinales, en un intento por integrar el pasado al presente y proyectarlo al futuro.

Veamos ahora cuáles han sido estas diferentes territorialidades y cómo se integran al Sihó de hoy. Este trabajo se realizó dentro de la línea de investigación "Territorios, Peregrinaciones y Santuarios" del Proyecto Etnografia de los mayas de la península"[1] y contó con la valiosa colaboración del grupo de jóvenes de la comunidad que integran la escuela de "Alta cultura maya".

1. Los *m'u'ulo'ob*, "morada de los muy antiguos", esperanza para el futuro.

El asentamiento prehispánico de Sihó, debió ser un centro importante con grandes edificios, templos y plazas y zonas habitacionales diseminadas hasta 4 km del núcleo principal. Se le considera como un asentamiento de segundo nivel (Velázquez et.al,1988).(Chichen Itza y Uxmal son de primer nivel) en atención sobretodo a su ubicación privilegiada a 40 km de la costa de donde se extraía sal. A juzgar por sus dimensiones, durante el período conocido como el clásico tardío (aproximdamente de 600 a 900 dc) debió tener una población mayor que la registrada a la llegada de los españoles. Ello es motivo de orgullo para sus actuales pobladores ya que no hay tales vestigios en Halachó, la actual cabecera municipal de la cual dependen. Los *múulo'ob* o montículos se encuentran en los antiguos planteles de henequén que rodean el pueblo, especialmente hacia el oeste. Prácticamente la hacienda se ubicó también en el antiguo

[1] En este proyecto participan siete investigadores del Centro INAH Yucatán y está coordinado por la maestra Ella Fanny Quintal.

sitio y parte de su construcción se hizo con la piedra del mismo como lo muestra una gran lápida colocada frente a la casa principal que se cuenta fue llevada por los peones desde un montículo.

Poco después de la conquista española, en 1549, Sihó contaba con una población aproximada de 945 habitantes, que posiblemente incluía a la de Kulkab, hoy Cepeda Peraza, reportándose 210 tributarios que pagaban como tributo 6 fanegas de sal (Roys, 1957:18). Sihó había sido ocupada por uno de los nueve líderes de Mayapan: Ah Chacab Canul con sus vasallos y un hombre rico Naun Uicab y Chan. En ese entonces Halachó era un población de similar tamaño con 200 tributarios de sal y 900 habitantes que incluían también los de otras rancherías.

Para los actuales pobladores los restos del asentamiento prehispánico los han provisto de piedras para construir sus casas y de pequeñas columnas y trozos de dinteles que deciden no incorporarlas a la construcción sino conservarlas de adorno o asientos en sus patios. Recientemente también fueron una fuente importante de empleo[2] y de esperanza de ingresos: "dicen que el próximo año serán 100 los que trabajarán todo el año".

Pero ello no quita que conserven su sentido de espacios sagrados y peligrosos: "en los cerros hay viento, hay días que no sale y no se sabe cuando va a salir y le pueden pegar a alguien y le da dolor de cabeza". Recordemos que los cerros son entradas al inframundo por donde pueden entrar vientos. También se les asocia los *aluxo'ob*, muñequitos de barro o cera a los que los *jmen'ob* les daba vida (Boccara, 1992) y el encargo de cuidar un territorio y que se aparecen también como hombrecitos o tirando piedritas, demandando su ofrenda de *saká*[3]. De manera que en el centro de capacitación, ubicado entre los montículos: "no conviene dormir solo, puedes ver a los aluxes o te tiran de la hamaca".

Otros relatos hablan de muchachos que desaparecieron momentáneamente cerca de los *mulo'ob*, que fueron llevadas a otra dimensión con los señores que habitan esos cerros, los cuales los invitan a comer, historias que también se escuchan en otras comunidades mayas. "Un muchacho lo habían mandado a su milpa cerca de los *m'u'ulo'ob* y no regresó, fueron a buscarlo y nada, por fin al segundo día lo encontraron y dijo que había pasado la noche con los señores, que lo habían convidado... Otro día un milpero insistió en llevar a su hijo pequeño por esos terrenos, de repente no lo encontraron por mas que lo llamaban y buscaban, poco después estaba de nuevo ahí". Por eso es que algunos "antiguos" dicen que no es bueno estar removiendo las piedras, pero otros están más bien orgullosos, protegiéndolo como su patrimonio y esperando que también pueda ser un atractivo turístico.

Regresando al siglo XVI, la población de Sihó fue víctima de las políticas de congregación del gobierno español y pronto fue removida al pueblo de Calkiní, en 1550, no obstante lo cual Roys (1957), nos indica que retuvo su identidad como pueblo al menos un siglo más tarde ya que Cogolludo (1954: 412) menciona que "en el asiento del pueblo de Calkini están los pueblos de Cucab, Kinlacam, Zihó y Halachó agregados a él y se administran en la iglesia del convento". En 1567 aparece como cacique del lugar Francisco Uicab. Las referencias para la población durante el resto de la Colonia son mas bien para Calkini (Roys, 1957).

Sin embargo para 1737 encontramos una referencia a Sihó como pueblo, cerca del cual se había vendido una legua cuadrada de tierra de comunidad para la formación de una estancia (Millet, 1982), origen éste de varias haciendas de la región. En efecto, ya para 1840 Siho es reportada como hacienda, en los recorridos del viajero inglés John Stephens. Posiblemente se trataba del mismo pueblo colonial junto al cual se desarrolló la hacienda maicero-ganadera a fines de la Colonia, cuando el vecino pueblo de Halachó era un cruce de caminos importante en el trayecto a Campeche. Para ese entonces Halachó era famoso por la feria que ahí se celebraba, que congregaba a gran número de comerciantes y a una numerosa población maya, llegando cerca de diez mil personas, (Stephens, 1993,I,181).

2. La hacienda.

Cuando Stephens visitó en 1840 la hacienda Sihó, estaba ésta a cargo de Don Simón Peón dueño de la hacienda Uxmal y de la vecina de Tankuché, pero era propiedad de un hermano de éste que residía en Veracruz. Años después debió agregársele el nombre de San Antonio, en honor del santo patrono y hacia finales de siglo ya era una hacienda henequenera de importancia con su casa principal, la casa del mayordomo y la imponente chimenea destacando en medio del asentamiento en " L " que formaban las casas de los peones.

Las haciendas surgen a finales del siglo XVIII, con su casa principal, sus corrales y su noria y unas cuantas casas de peones y encargados. Pero es durante las últimas décadas del XIX cuando la hacienda henequenera en el noroeste de la península y las haciendas-ingenios azucareros en el sur y en el oriente, desarrollan sus grandes e imponentes construcciones que alteran profundamente el paisaje rural y avanzan con sus plantaciones permanentes sobre el monte, surcándolo también por cientos de kilómetros de vías de decauville.

No se trataba solamente de la casa principal, símbolo de riqueza y prestigio, o de las ruidosas salas de máquinas con enormes chimeneas que se distinguían desde lejos, sino de las comunidades de peones acasillados que en ellas

[2] En el 2001 se emplearon cerca de 80 trabajadores durante 4 meses en un proyecto de la Facultad de antropología de la UADY.

[3] Bebida elaborada a base de maíz cocido que se ofrece a los dueños o señores del monte y a otros seres míticos.

llegaron a vivir (véase Rejón, 1993, entre otros) y de la expropiación del monte para el establecimiento de cultivos que no permitían su recuperación, de una organización del espacio en función de relaciones de producción diferentes Ello trastocaba el sentido que la tierra guardaba hasta entonces, los peones mayas trabajaron en la hacienda, pero los planteles siempre fueron de otros, del hacendado, del Banco (véase Kirk, 1982, entre otros), del que pagaba el jornal, no eran peligrosos, como el monte, pero tampoco propios. Cuando los entregaron, hace menos de una década, pocos los sintieron como suyos y los abandonaron al monte que poco a poco los ha ido recuperando.

El centro del territorio hacendario era la plaza con su enorme *pich* (enterolobium ciclocarpum) ubicada frente a la casa principal, flanqueada por la casa de máquinas a un costado y por la casa del mayordomo y el salón de baile por el otro y atrás de la misma el asoleadero para la fibra de henequén. Plaza en donde se celebraba la fiesta, se levantaba un pequeño ruedo de doce palcos y se reunía a los peones para las tareas diarias y la fagina semanal (ver croquis del asentamiento de Siho).

"Fueron los dueños los que hicieron la iglesia (ubicada a un lado de la casa de maquinas en 1897), ellos trajeron a San Antonio, ellos traían al cura, a veces ayudaban para hacer la fiesta ellos te enseñan a rezar y traen maestros a cuenta de ellos, pero no puedes ir al pueblo para oír las conversaciones de la libertad. Para ir Halachó hay que pedir permiso, hay guardias en la entrada, si te ven avisan y te dan cintarazos"

"En los espacios de lo que fue la hacienda, no vivía la gente del pueblo, solo los dueños, los patrones... pero los trabajadores también vivían en casas que eran de los dueños se las daban a un trabajador y si las componían era a tu cuenta, al igual que otros gastos..."

Estas casas antiguas tenían pintura ocre y roja y techo de tejas y estaban ubicadas hacia el norte siguiendo la casa del mayordomo, formando otra pequeña placita, pero también se situaban en torno a plaza actual, que entonces era un espacio vacío y cuadrado cubierto de tunas.

Don Francisco dice que cuando él era niño (hace unos 75 años) "Sihó estaba malo porque estaba sucio, habían muchas tunas que tenían espinas. Ahora si está bueno Toda el área del centro estaba cubierta por las tunas"

Resalta aquí como este espacio cuadrado, vacío y enmontado, que pudo haber sido el centro del pequeño poblado colonial[4], se había conservado o respetado de acuerdo al patrón característico de los pueblos mayas, flanqueado por casas en tres de sus costados, como si estuviera esperando volver a ser el centro del asentamiento moderno.

Este patrón de asentamiento permaneció hasta la década de los treintas, antes de la reforma cardenista cuando vivían aproximadamente 63 familias, pero había también galerones donde dormía mucha gente de fuera, de Halachó o Nunkini que venía a trabajar temporalmente. En torno a las construcciones centrales de la hacienda y de las viviendas se extendían los planteles de henequén, cuya numeración y ubicación es todavía ampliamente conocida y se utiliza para ubicar parcelas actuales, casas de las orillas, cenotes o *mulo'ob*, prehispánicos.

En este sentido, al igual que el asentamiento prehispánico, la hacienda con sus diferentes edificios y los planteles de henequén marcarían definitivamente la construcción y percepción del territorio para los habitantes de Siho, si bien, es cierto también que había incorporado algunos elementos de la territorialidad propia de las poblaciones mayas coloniales como el espacio central con su enorme árbol de *pich* (enterolobium cyclocarpum) para las fiestas, el tinglado del baile, el ruedo para la corrida.

En el pequeño poblado de San Bernardo,[5] Kopomá, donde la omnimpresencia de las construcciones hacendarias define sin lugar a dudas el asentamiento como una hacienda con la que se identifican todavía sus habitantes, su amplia plaza toda bardeada era todavía hasta hace treinta años, cuando funcionaba la desfibradora, el centro del poblado, donde se hacían las procesiones en honor del santo patrono.

También en San Bernardo, era el propietario la figura principal en la fiesta, llevaba conjuntos de músicos y jaraneros, apoyaba la celebración tradicional del *k'u' po'ol* [6] y la construcción de la capilla temporal para el santo. Al llevar el cochino de la casa del "patrono" o encargado a la del "compadre" que lo entregaría el siguiente año, tenían que

[4] No sabemos con certeza si la hacienda se construyó en tierras de la población colonial de Sihó , y èsta era la plaza del antiguo pueblo o bien la población fue llegando y aumentando a la par que la estancia se convertía en hacienda.

[5] La hacienda de San Bernardo se desarrolló a partir de la estancia del mismo nombre cuyas tierras fueron compradas a las comunidades indígenas de Kopomá y Maxcanú, en 1667 por el sargento mayor Bernardo Magaña . Este tuvo que enfrentar la oposición del encomendero de dichas poblaciones que veía en peligro el tributo que recibía y que se obtenía de dichas tierras. Años después la estancia llegaba hasta las sabanas de Oxkintok (Millet, 1984: 22), para el siglo XVIII ya era una hacienda maicero-ganadera y para el XIX se transformó en henequenera a donde llegaron a vivir numerosos peones que formaron poco a poco el poblado.

[6] En San Bernardo la celebración tradicional de adornar la cabeza del cochino y bailar con ella, se hace con el cochino completo. El encargado lo engorda y cuando ya está listo, hacia los primeros meses del año se celebra la fiesta en honor del Santo patrono San Antonio, al final de la cual la entrega al siguiente "patrono".

"reconocer" la iglesia de la hacienda. Todavía entonces (hace treinta años) se hacía el ruedo dentro del patio y ahí también se celebraban las asambleas comunitarias o ejidales. Este libre paso a la hacienda terminó hace doce años con el cambio de dueño. Entonces los habitantes de San Bernardo, descendientes muchos de los peones de la hacienda, hubieron de construir poco a poco su propio centro en el espacio abierto rectangular entre la hacienda y las casas, espacio enmontado donde anteriormente se colocaba el tinglado para la estancia temporal de los trabajadores de otros pueblos. Levantaron una pequeña iglesia a donde trasladaron a sus santos, construyeron las comisarías municipal y ejidal y poco a poco, con las escuelas, las canchas, el pequeño parque, se diseñaba una nueva territorialidad que sigue teniendo algo de la antigua, con las asambleas y las fiestas en el centro (ver croquis de San Bernardo). Todo ello a la par que los adultos jóvenes habían de migrar para buscar trabajo durante la semana y los planteles, que nunca se asumieron como propios, se enmontaban, la vegetación perturbada se recuperaba y ya no se sabía donde trabajar.

3. El pueblo

De igual forma en Sihó, tras el reparto Cardenista y el advenimiento del ejido, el territorio se rediseño y de un asentamiento dominado por la hacienda y sus dueños, los habitantes hubieron de reconstruir uno propio. El centro del territorio se pasó al espacio cuadrado, en torno al cual estaban las casas de los antiguos peones, mientras se apropiaban de la iglesia y la ampliaban.. También las fiestas comenzaron a celebrarse en esta plaza en donde se levanta un tablado más grande y se traen toreros de afuera o donde también se juega football. Este centro se fue llenando de las construcciones que representaban la territorialidad de los pueblos posrevolucionarios con la casa ejidal, la comisaria municipal, las escuelas, la clínica y las canchas. Las casas también cambiaron porque cuando se "terminaron los créditos los hombres empezaron a trabajar de albañiles y ellos mismos también construyeron sus casas" de mampostería. También los jóvenes hubieron de salir pero aquí, pese a que la desfibradora siguió trabajando más tiempo, ya no se espera que sea fuente de trabajo, aunque la antigua plaza con sus viejas construcciones haya sido incorporada al andar cotidiano para atravezar el pueblo (fotos 1 y 2).

De igual forma que el territorio, se reconstruyó la fiesta, cuando el santo patrono se lleva en procesión hasta los cabos actuales del pueblo y rodeando la plaza para que recorra y sacralicen su territorio. En Sihó un año va por el camino de Tankuché, al poniente, después de pasar por un costado de la plaza, luego regresa a la iglesia, el otro año va al oriente al camino de Halachó y otro año al norte, por el camino a Santa María Ucu, en cambio al sur, donde está el cementerio, no va porque no hay por donde pasearlo.

Sin embargo, tanto en la territorialidad hacendaria como en la moderna existen rasgos característicos de la organización del territorio de las comunidades mayas, que reflejan a su vez los principios que estructuran la visión del mundo maya (véase Quintal y colaboradores, 2001). Las cuatro esquinas del mundo están presentes en la memoria de "los antiguos" que los identifican con cuatro *m'u'ulo'ob*: "los abuelos y las abuelas cuentan que en el pueblo se encontraban cuatro cerros... tres de ellos los tienen identificados, uno falta, pero debió estar en el oriente"

Hay por lo menos quince montículos diseminados por los explanteles que rodean el poblado, sin embargo la referencia es a cuatro cerros ubicados en cuatro esquinas, aunque en realidad solo existan tres que se puedan asociar a éstas.

De igual forma se refieren tradiciones de las cuales los abuelos todavía están pendientes como el hacer habitables las casas nuevas y humanizar un territorio ajeno

"enterrando manos de molcajetes en el centro de las casas, (de los puntos cardinales) este es el más fuerte, para que se debiliten las energías malas que vienen de abajo. También se entierran huevos tanto en los rincones de los solares como de las casas o bien se siembra la planta de *yaxjalalché*[7] en las cuatro esquinas de los solares, para que no entren los malos vientos"

Los jóvenes del lugar todavía pueden dar cuenta de las cuatro cruces en las salidas del pueblo, hacia los puntos cardinales, aunque no todos ubiquen donde está la cruz del sur hacia el cementerio por no haber un camino por esa parte. Hacia el norte en el camino a Sta. Maria Ucú en la frontera entre las tierras de este poblado y las de Sihó hay una cruz a la que se le hacen oraciones y se le depositan piedritas. También hacia el oriente al terminar Sihó, después del segundo plantel, hay una cruz que se llama Sta. Anita, que está vestida y se le cambia su ropa cada año, la tienen en una pequeña capilla. Hacia la salida a Tankuché también hay una, aunque los límites entre estados se marcan por unas pilastras.

Estas cruces las encontramos en gran parte de las comunidades mayas del oriente, en otras como en los Chenes o en el sur de Yucatán existen solo algunas y el recuerdo de donde estaban las otras: pero aquí todavía existen

[7] Identificada como un tipo de dzilam (pedilanthus itzaeus) con efectos purgantes que se utiliza para hacer setos (Standley, 1977 p. 381 y 398). El usar plantas medicinales como setos para evitar malos aires que causan enfermedades forma parte de una misma lógica del pensamiento maya.

"...son como intermediarias entre los pueblos, cuando pasas por una cruz debes dejar tu primicia aunque sea piedritas, para que te vaya bien y regreses bien"

Los jovenes también se dieron cuenta que en los caminos siempre hay árboles de *pich*,

"...si te vas al cementerio al lado hay, si te vas a Tankuché también, cómo que están como guardianes esperándote o señalando que hay camino. Estuvimos platicando y buscando el sentido de esos árboles antiguos, pensamos que es una señal de que hay caminos, para que te ubiques en el monte y encuentres el camino"

Pero el territorio de la comunidad, aquel en el que tienen lugar las interacciones cara a cara de manera cotidiana, no solo comprende el pueblo sino los montes donde todavía algunos hacen milpa y están los planteles del ejido, muchos de ellos ya abandonados y se experimenta con nuevos cultivos. A pesar del gran deterioro del monte en la zona exhenequenera éste no se perdió completamente y existen montes que se conservan con celo o se recuperan y siempre hay que estar al pendiente de que la vegetación no invada los espacios habitados por el hombre, por lo que jóvenes y niños también le tienen respeto y comentan entre ellos las historias de los *aluxo'ob*. En efecto, el monte es un territorio ajeno, peligroso, que el hombre hace suyo solo temporalmente, que comparte siempre con sus dueños o cuidadores a quienes ofrece algo a cambio de su portección.

"porque en el monte espantan los aluxes, hay quienes saben su truco ponen trago, llevan cigarrillo y lo ponen bajo la piedra, entonces ya no oyen nada, como que vivimos junto con ellos, así ya nos conocen y asustan menos"

.Pero también es un territorio que los antiguos milperos conocen en sus propiedades naturales y simbólicas, con sus sartenejas y pocitos naturales ubicados al poniente como el *ch'e'en mut*, el *jombich'e'en* o el *ch'e'en kuuch* o bien la rejollada denominada ya'ax ja'. Más lejos se encuentra el *mejen ch'e'en*, el ch'e'en halal o bien el cenote grande ubicado al sur, camino a uno de los planteles que tiene su culebra guardiana.

Y aunque ya no se practica el *ch'a' cháak*[8], si se hace el *hanlikool* (comida de la milpa) después de obtener la cosecha, se llama al *jmeen* o al hierbatero, como en otras muchas comunidades milperas, "se ofrece comida, gallinas, *saká*, a los señores pidiendo su protección....al rezar se menciona a todos los de la familia para que los conozcan los aluxes". El *jmeen* prepara los alimentos de la manera ritual, la gallina cocida y en *kol (*mezcla de masa de maíz con el caldo), pero lo puede hacer en su casa, haciendo referencia verbal a la persona que hace su milpa y se ofrece a los "señores" que vigilan la milpa y el monte para que: "no de den una calentura, un mal viento".

Todos estos elementos nos hablan de que el modelo maya del territorio y del mundo todavía está presente en Sihó, a pesar de la hacienda y la modernidad que avasalla en los medios de comunicación y en el trabajo cotidiano en la ciudad,

4. Los nuevos territorios.

Pero los territorios continuamente se transforman y una nueva territorialidad parece surgir en el Sihó de hoy en día. Los y las jóvenes acceden a espacios del centro que antes eran de los mayores o marcadamente masculinos como las canchas deportivas, por lo que es usual observar a las muchachas practicando basquetball, contrariamente a lo que ocurre en comunidades del sur del estado o bien practicando, ellos y ellas. alguna obra de teatro para la comunidad.

También se construyen nuevos territorios que no corresponden ni a los principios tradicionales de las comunidades, ni a instituciones introducidas por el Estado nacional. Se trata de espacios de grupos organizados, como las Sociedades de Solidaridad Social de jóvenes animosos de la comunidad que en poco tiempo están imprimiendo nuevas modalidades a su territorio con lugares que se conciben para el desarrollo de la comunidad y manejados por ellos mismos.

Así cuentan con un jardín botánico que les ha ayudado a formar el *jmen* de la localidad, en donde han rescatado con muchos esfuerzos numerosas plantas medicinales; un centro de capacitación comunitario (CECAFIC) construido por la organización *Coox baxal já* con el trabajo de sus integrantes y con apoyo de otras asociaciones civiles, en el que se han realizado diversos talleres y reuniones con grupos de otras localidades y que se encuentra junto al sitio arqueológico (fotos 3,4, 5 y 6). Un grupo de jóvenes educadoras pidieron y obtuvieron de la comunidad, no sin serias resistencias, un terreno para un centro de atención para el desarrollo de la niñez que ya lleva funcionando tres años. El local de otro grupo de artesanas bordadoras se encuentra en la calle principal y también en el centro, entre la comisaria ejidal y la municipal, hay un local de trabajo del principal grupo gestor de todos estos proyectos (foto7), centro de reunión de representantes de diversas instituciones externas, la mayoría no gubernamentales, que se perfila como un nuevo espacio de poder en la comunidad, pero desde donde se busca implementar poco a poco un futuro mejor para la comunidad.

[8] Ceremonia tradicional de petición de lluvias.

Y es que este grupo de jóvenes, varios de los cuales asistieron a cursos sobre cultura maya: la milpa antigua y moderna, lectoescritura, etnobotánica e historia; se descubrieron herederos de una civilización muy compleja, no solo por los vestigios arquitectónicos del pasado, sino por lo complejo de la agricultura de milpa practicada por sus abuelos o el especializado manejo del medio ambiente a través de las plantas medicinales de los aun existentes hierbateros. Y aquello que les hacía sentirse inferiores o discriminados, como el hablar maya o el hacer milpa, se convirtió en motivo de orgullo ya que también se asumieron como portadores de esta "alta cultura" y algo cambió dentro de ellos mismos.

Es por ello que estos y estas jóvenes, agrupados en "la escuela de alta cultura maya", y en otras organizaciones tienen la mira puesta en sus raíces pero para proyectarse hacia el futuro imaginando: "un Siho unido con un mayor desarrollo económico pero rescatando elementos de la milpa o los solares, que son los cimientos tradicionales para las futuras generaciones..., respetando la flora y la fauna, sembrando más árboles..." con un museo comunitario en la antigua casona del hacendado y con un sitio arqueológico que se integre al desarrollo de la comunidad, no sólo como atractivo turístico sino como baluarte de su identidad "

BIBLIOGRAFIA

Boccara, Michel, "Le chasseur mythique captation d'ancetres en pays maya" en *Memorias del primer congreso internacional de mayistas*, UNAM, México, pp.286-294, 1992.

Kirk, Carlos, *Haciendas en Yucatán*, Instituto Nacional Indigenista, México, 301 pp., 1982.

López de Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán*, Comisión de Historia, Campeche, 4° edición, 3 vols, 1954.

Millet Cámara, Luis "De las estancias y haciendas en el Yucatán colonial" en Millet, Luis et. al. *Haciendas y Cambio Social en Yucatán*. Maldonado Editores-INAH, Mérida, 1984, pp13-37.

Quintal, Ella F, Juan R. Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, Beatriz Repetto, Lourdes Rejón y Margarita Rosales, "*U lu'umil maaya winico'ob: La Tierra de los Mayas*", ensayo elaborado dentro del proyecto "Etnografía de los mayas de la península" y entregado para publicar, INAH, México, 2001.

Rejón Patrón, Lourdes, *Hacienda Tabi, un capítulo en la historia de Yucatán*. Cuadernos de Cultura Yucateca, no 3, Gobierno del estado, CULTUR, INAH, Mérida, 1993.

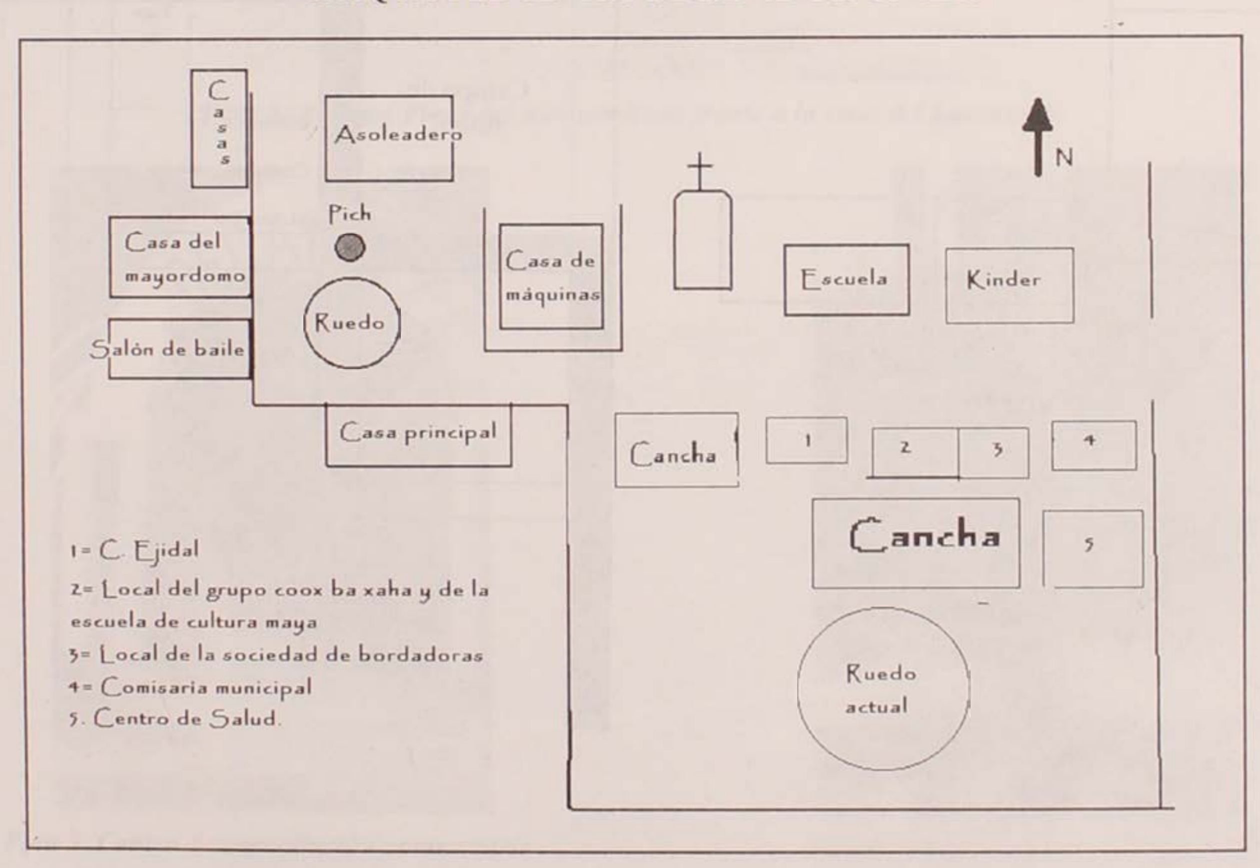
Roys, Ralph L. *Political Geography of the Yucatán Maya"* Carnegie Institution of Washington, Washington, 1957.

Standley, Paul, "La Flora" en *Enciclopedia Yucatanense"* T. I pp 273-523., Gobierno del estado de Yucatán. Ciudad de México, 1977.

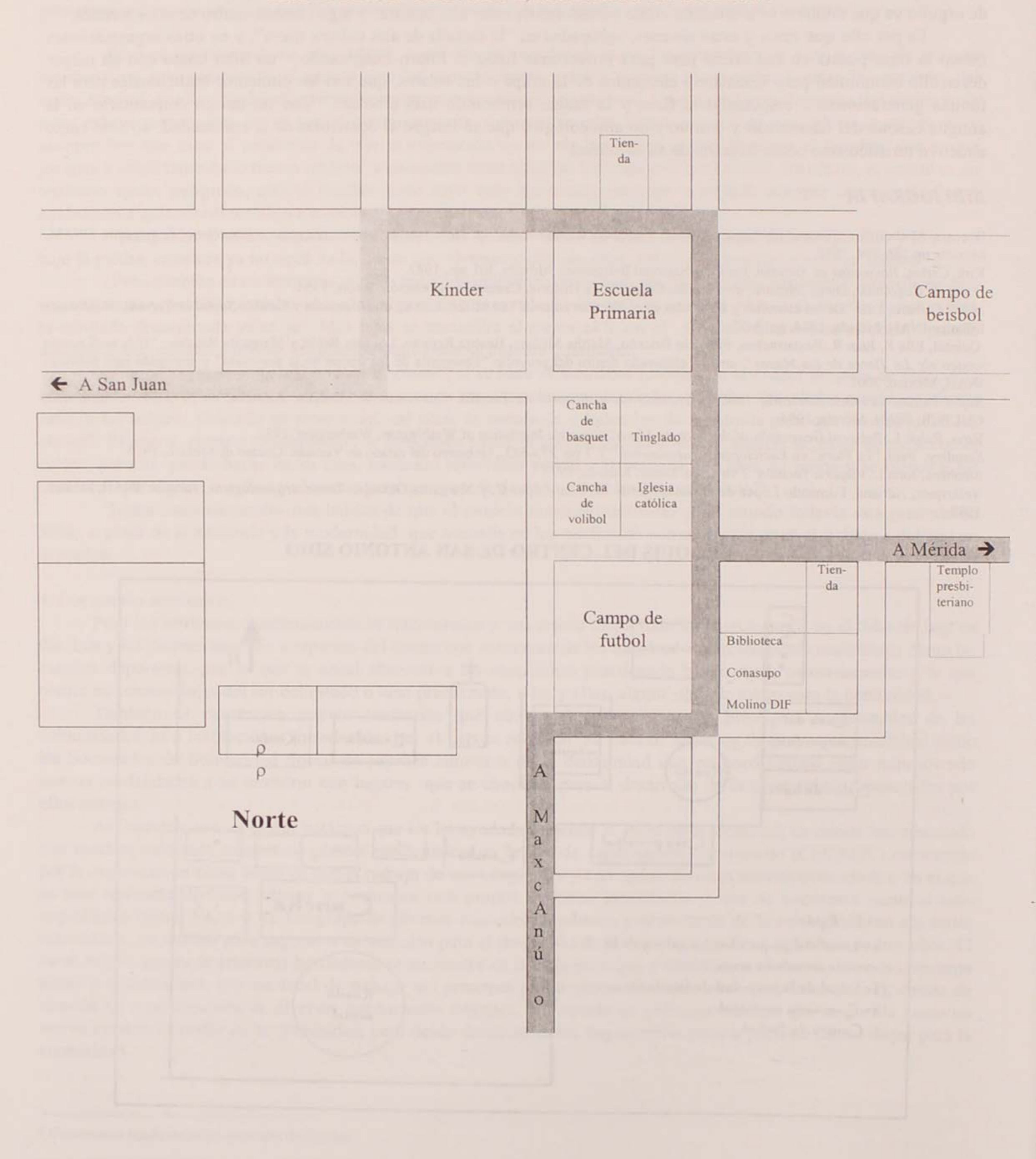
Stephens, John L. *Viajes a Yucatán*. 2 vols,, ed. Dante, México, 1993

Velázquez, Adriana, Edmundo López de la Rosa, Maria del Pilar López C, y Margarita Gaxiola, *Zonas Arqueológicas, Yucatan*. INAH, México, 1988.

CROQUIS DEL CENTRO DE SAN ANTONIO SIHO



PLANO DE SAN BERNARDO, MUNICIPIO DE KOPOMA



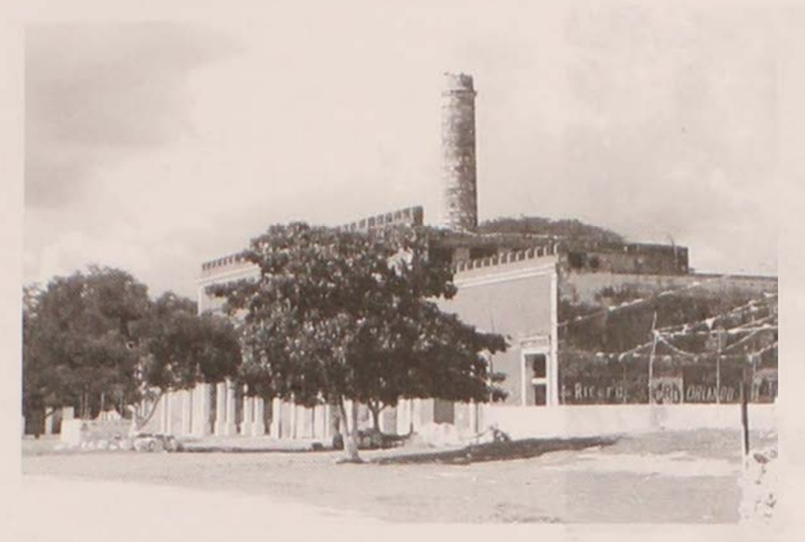


Foto 1. Casa de máquinas de la Hacienda de San Antonio Sihó



Foto 2. Antigua Plaza del asentamiento frente a la casa del hacendado

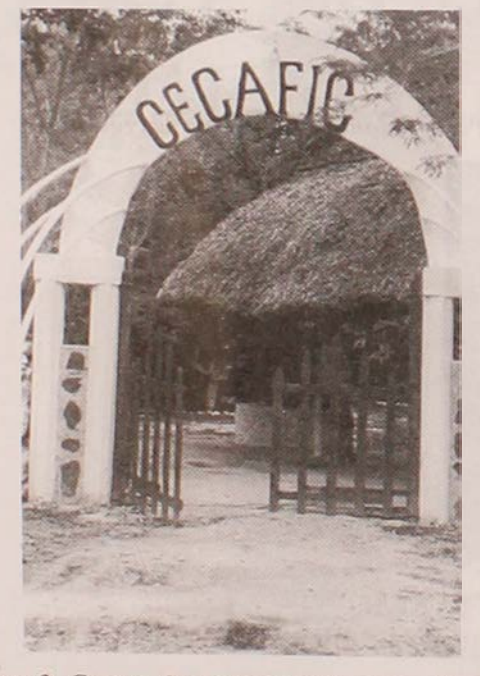


Foto 3. Centro de capacitación comunitario



Foto 4. Dibujo de jóvenes de la localidad en el centro de capacitación



Foto 5. Vista de las habitaciones de materiales tradicionales en el centro de capacitación



Foto 6. Palapa donde se realizan los talleres



Foto 7. Local de las bordadoras y del grupo "cooxbaxal jah" a la derecha de la comisaría ejidal

34

(241 de la Serie)

EVIDENCIAS ARQUEOLOGICAS DEL PROCESO DE PRODUCCION DE LA MIEL EN DOS SITIOS DE LA COSTA ORIENTAL, INTERPRETACIONES ACERCA DE LA IMPORTANCIA DE ESTE PRODUCTO EN LA RED COMERCIAL DEL ALTIPLANO

MARIA FLORES HERNANDEZ
MANUEL E. PEREZ RIVAS
Dirección de Salvamento Arqueológico del INAH

EVIDENCIAS ARQUEOLOGICAS DEL PROCESO DE PRODUCCION DE LA MIEL EN DOS SITIOS DE LA COSTA ORIENTAL, INTERPRETACIONES ACERCA DE LA IMPORTANCIA DE ESTE PRODUCTO EN LA RED COMERCIAL DEL ALTIPLANO

MARIA FLORES HERNANDEZ, MANUEL E. PEREZ RIVAS
DIRECCION DE SALVAMENTO ARQUEOLOGICO DEL INAH

INTRODUCCIÓN

Mucho se ha hablado de la miel y su importancia en la dieta humana, no sólo como un producto que da sabor a diversos alimentos, sino por sus propiedades no sólo nutricionales sino curativas. La miel para el hombre por su origen mismo pareciera ser un don, ya que su obtención y consumo en primera instancia no implicó más allá de la recolección, situación que no paso desapercibida para los pueblos mayas prehispánicos de la Costa Oriental de Quintana Roo, quienes domesticaron ciertas variedades de abejas e hicieron de la apicultura una actividad muy productiva, tal como lo atestiguan las fuentes históricas.

El interés que se manifiesta en el presente trabajo por la miel como una actividad económica de los grupos mayas prehispánicos que habitaron la Costa oriental de Quintana, derivó de una investigación más amplia. El punto inicial fue el análisis de los conjuntos residenciales mayas en Playa del Carmen. Como parte de los resultados de este análisis se discriminaron una serie de estructuras que por sus características constructivas, asociación de artefactos y en algunos casos pruebas químicas, no se definieron como espacios para habitación, sino como destinados a otras actividades (Pérez 1994). La hipótesis básica es que se trataba de construcciones relacionadas con la apicultura. No obstante era necesario confrontar dicho planteamiento tanto con datos históricos, etnograficos así como arqueológicos.

El presente escrito tiene como fin presentar los planteamientos preliminares sobre la importancia de la apicultura y su impacto en la economía de los pueblos prehispánicos de la Costa Oriental de Quintana Roo (Fig. 1). Entre los principales objetivos de investigación que se proponen están los siguientes: acotar temporalmente la domesticación de la abeja; definir el o los significados de la apicultura en el ritual religioso; conocer la cantidad de miel y cera que pudo producirse con las técnicas prehispánicas, evaluar cuantos estratos de la sociedad estuvieron implicados en el proceso de producción y comercio de los bienes de la colmena. Finalmente, con base en la aparente alta producción del apiario definir la diversidad en el consumo de estos productos que justificaran que un sector importante de la sociedad estuviera involucrado en esta actividad económica y el porqué de la relación de hechos históricos y organización social explicados a través del comportamiento social de las abejas.

LA MIEL EN LA ETNOGRAFÍA Y LAS FUENTES HISTÓRICAS.

La explotación de la miel en el área maya es una tradición que se remonta desde época prehispánica hasta el presente. La introducción de la abeja europea y las técnicas modernas de la apicultura en México es muy reciente, alrededor de 1780 en el centro del país y hacia 1880 en la península de Yucatán.(Calkins 1974, 67 y 73). Se sabe que antes de esto en la península de Yucatán se criaban varias especies de abejas nativas sin aguijón conocida como *kolel-cab* (*Melipona Beecheii*), sus panales se resguardaban en estructuras con techo de palma muy similares a las casas, ahí se concentraban las colmenas o "corchos", que se hacían con troncos ahuecados de unos 50 cm de largo por 20 cm de diámetro y se apilaban en bastidores diagcnales de madera (Wauchope, 1938:128-130; Villa Rojas, 1987:179-180).[1]

Las fuentes refieren a la miel y cera como productos relativamente abundantes en la Costa Oriental. En la isla de Cozumel, se ha hecho una identificación tentativa de apiarios prehispánicos. Henry Wallace sostiene que cierto tipo de estructuras redondas con pequeños discos de piedra en su interior albergaron colmenas. Además sugiere que tales discos de piedra pudieron ser las tapas para las colmenas hechas de troncos huecos. Wallace cita descripciones de

[1] La crianza de la abeja nativa ha caído en desuso y actualmente no es frecuente encontrar personas que todavía exploten colmenas de este tipo.

Cozumel del periodo del contacto de Juan Díaz, Oviedo y Gómara, las cuales identifican a la apicultura como una actividad común en la isla. Oviedo también describe apiarios de hasta mil y dos mil panales en Chetumal, y dice que los extremos de las colmenas se tapaban con piedras en forma de disco y selladas con arcilla, también menciona que las colmenas tenían marcas (Wallace, 1978, citado en Freidel y Sabloff, 1984:35 y en Phillips, 1979:116-117) Al respecto de las marcas, ésto se abordará al final.

LA MIEL EN QUINTANA ROO

Dentro de los trabajos de etnografía que más información proporciona en relación a los apiarios es el trabajo de Redfield y Villarojas (1962) en Chan Kom una comunidad campesina contemporánea en el estado de Quintana Roo, en éste se presentan descripciones muy definidas sobre la apicultura como actividad económica, así como diversos aspectos de la sociedad relacionados con la colmena, no sólo en cuanto economía sino también como parte de los rituales. En relación a éstos últimos Landa(1978), también describe una serie de fiestas relacionadas con los dioses de las abejas en algunos de los meses del calendario maya.

Zotz (septiembre-octubre). Preparación de la fiesta de las abejas, consistía en ayuno (Landa 1978,95). Tzec.(octubre-noviembre) Dedicada a los bacabob, en particular a Hobnil y los cuatro chaces, para propiciar la abundancia de la miel. (Ibid, 96). Mol (diciembre) fiesta de los colmeneros similar a la de Tzec para propiciar la abundancia de la miel, es decir que proveyesen flores (Ibid, 101). Yax (enero-febrero). Se incluye éste porque es la renovación del templo "Ocná" en honra de los chaces relacionados con el maíz y en ella se miraba el pronóstico de los bacabob. (Ibid, 73). Cabe mencionar que el calendario maya es primordialmente agrícola, entonces los pronósticos de los bacabob tienen que ver de alguna manera con la abundancia de mantenimientos.

Variedades de abejas

La abeja sin aguijón es la especie denóminada Melipona Beecheii y que de manera general entre los mayas se le llamo Xunaán-Kab, Kolele´Kab o Poól-Kab (Laboungle y Zozaya 1986, 18). En Chan-Kom (Redfield y Villa Rojas1962, 49-50), la descripción que se da de las abejas y sus colmenas es una muestra del profundo conocimiento que se tenía desde época prehispánica de las técnicas apicolas, en esta se mencionan 5 variedades de las que se da cuenta sobre su morfológica, particularidades de la miel que producen cada una de ellas así como algunos aspectos de conducta.

KANTZAC

Aparentemente es la única que aguijonea, cabe mencionar que esta abeja carece de aguijón pero tienen en la mandíbula pequeños colmillos con los que muerden y esto puede interpretarse como aguijonear. Su cuerpo es de color amarillo, establece su panal en cavidades naturales tanto en arboles como en cuevas, está fue domesticada, la cantidad de miel que produce es escasa arriba de 2 botellas*, comparativamente con la XIC, por lo que se dice que no es muy trabajadora, en el proceso de extracción de la miel suelen morir muchas de ellas.

XIC

Este ejemplar es pequeña y negra, sus alas son negras pero un pequeño fragmento es blanco, esta abeja no aguijonea y si lo hace no hiere. Se dice que puede producir 3m de miel (lineales) en un árbol, arriba de 5 botellas.

EHOL

De éstas se menciona como rasgo distintivo que tiene la mitad de las alas amarillas y negras. No se menciona si aguijonea. Sus colmenas pueden encontrarse tanto en arboles como en cuevas, en cuanto a productividad de miel es comparable con la XIC, es decir arriba de 5 botellas, por lo que se les menciona como muy trabajadoras; el sabor de la miel es bueno y no se tiene que hervir. Se dice que la EHOL gusta de los apiarios, con lo que se entiende que es fácil domesticarla.

YAXICH

Como particularidad se menciona que son muy pequeñas como mosquitos y tienen ojos verdes. Se menciona que sus casas son muy finas, construye sus colmenas tanto en cuevas como en árboles al igual que la EHOL. En cuanto a la producción de miel es muy escasa sólo una botella, pero el gusto de la miel es delicioso

NIITCAB

También llamadas LIMONCAB porque ellas huelen como limas, esta otra clase de abeja es muy pequeña y al igual que la Yaxich no producen mucha miel y en ocasiones no es muy buena miel ya que las abejas al detectar que les

* Redfiel dice que la Kantzac gives up to five bottles, the Ehol up to two bottles. Si se considera que la Ehol es tan productiva como la Xic y la Kantzac no trabaja, por tanto consideramos que la información esta invertida, por lo que se corrigió para que haya coherencia, ya que sólo es un dato el que está en discrepancia.

abren el panal se van hacia la cámara de miel y secretan un líquido, ya sea saliva u orina que le da un gusto amargo a la miel. Esta actitud hizo pensar al maya que son muy inteligentes. No obstante el secreto es que el hombre debe orinar primero sobre el árbol, con lo que se atontan y no alteran el agradable sabor de la miel.

CARACTERÍSTICAS DE LA COLMENA Y SUS CUIDADOS.

El panal, al cual se le da el nombre de trono o corcho, se hace particularmente del árbol llamado yax-nic (Gyrocarpus Americanus Jaeq), el que tiene un diámetro variable de aproximadamente de 10 pulgadas y se le da una longitud de 20 pulgadas, este tronco se ahuecaba para formar una cavidad, ésta se divide en varios espacios; el acceso que es un orificio con un poco de barro alrededor, la cámara de cría está envuelta con una mezcla de cera y propóleo donde las celdas de cría estas dispuestos en hileras, a los lados de ésta hay un almacén donde se depósitan bolsitas de cera de forma irregular conteniendo polén y en los extremos están las cámaras de miel. Los espacios donde viven los meliponios están delimitados por una mezcla de barro con propóleos, llamada batumen. En el pueblo de Chan Kom y en otros puntos, los panales se colocaban en un recinto techado, exclusivo para este fin (Lám. 1), ya sea en huerto familiar o bien colgadas en los aleros de las casas, a la sombra de arboles, cuidando que la ubicación no exponga la colmena ni a la lluvia ni a los fuertes vientos y que el acceso quede libre al frente (Vásquez Dávila y Solis Trejo 1992, 349, 357)

BIOLOGÍA.

Las abejas sin aguijón nativas de América, pertenecen a la familia Meliponidae, y esta a su vez a la superfamilia de las Apoidea la que se compone por lo menos de 20 mil especies en el mundo y se clasifican en 11 familias de las cuales sólo 3 se han reportado en México. La familia de las Apidae a la que pertenecen las subfamilias Meliponidae y Euglossinae, puede decirse que son las que presenta un mayor comportamiento eusocial que otras familias, es decir que se constituyen en comunas primitivas, en donde puede verse una separación entre las abejas reinas y obreras, las primeras son las que se encargan de construir el nido, generan progenie y suministran alimento a cada celda (Ayala, Griswold y Bullock 1993,180 , 198).

La subfamilia Meliponidae, cuyo habitat se asocia a bosques tropicales y subtropicales, tiene varios géneros y subgéneros entre ellos interesa la Meliponae, su distribución se restringe a América, Schwartz propone un rango de distribución a lo largo de ambas costas, entre los 22° latitud Norte, Bennett dice a este respecto que el rango es de 29° latitud Norte. Se han reportado en el estado de Sonora, Tamaulipas, Nayarit, Jalisco, Veracruz y Guerrero, hacia las costas del sur la excepción es Chile. A este respeto se dice que la riqueza en apifauna en México se debe a su posición entre las regiones del Neártico y el Neotrópico en donde la temperatura y elementos tropicales son factores importantes, ya que dependiendo de las zonas climáticas el grado de humedad incide en la presencia de especies vegetales melliferas tanto estacionales como permanentes de las que las abejas toman lo necesario para su reproducción (Ayala, Griswold y Bullock 199). Se considera que los bosques más favorables para la Meliponae, son los de la península de Yucatán.

Para los mayas de Yucatán la abeja más importante es la Melipona veecheli E. T. Bennett, también conocida como fulvipes, Melipona domestique y Melipona domestica, la cual ha sido conocida por los mayas por una variedad de nombres, siendo el más frecuente el de xunan-cab (panal de abejas) para referirse a la Meliponna beecheii. Colel-cab (abeja Señora)

Estas abejas hacen sus panales en huecos en troncos, ramas y entre las raíces de arboles, en huecos subterráneos, naturales en la roca, fisuras dentro de los muros de estructuras. A continuación se presenta una tabla en donde se da el nombre local de las abejas y su identificación entomológica .

NOMENCLATURA MAYA YUCATECA DE ABEJAS NATIVAS Y SU NOMBRE CIENTÍFICO

Nombre Maya	Nombre científico
Colel Kab	Melipona beecheii beecheii
Ehol	Caphalotrigona capitata capitata
Kantzac	Scaptotrigona pectoralis
Xik	Tetragona friseomelitta nigra
Nii kab	Lestrimelitta limao
Bo´ol, yaxich	Nannotrigona testaceicornis perilampoides
Mu´ul kab	Trigona fulviventris
Ts´ets´	Melipona sp.
Pu´up´	trigonisca hypotrigona

Cho´o´och	Partamona cupira
Us kab	Plebeia spp.
Xnuk	Trigona fuscipennis

(tomada de Vásquez Dávila y Solís Trejo 1992,)

CICLO DE PRODUCCIÓN DE LA MIEL Y LA CASTRACIÓN.

La producción de la miel esta en función de la disponibilidad de las plantas melliferas, es decir de aquellas de las que las abejas colectan néctar y pólen, que son las materias primas necesarias para construir la colmena y procrear, al igual que la abeja europea. En climas tropicales hay una gran variedad de plantas melliferas de donde las abejas toman polén y nectar , y se presentan en la siguiente tabla.

Plantas poliníferas y melliferas más importantes registradas en Yucatan (tomado de Calkins).

Nombre común	Nombre científico	Familia
Balche	Lonchocarpus logistylus	Leguminosae
Box Katsim	Prosopis chilensis	Leguminosae
Chaach-x-nuk	Tribulus cistoides	Zygophyllacae
Haabin	Ichthyomesis communis	Leguminosae
Katsim	Acacia gaumeri	Leguminosae
Naranjo dulce	Citrus sinensis	Rutacae
Sak-Katsim	Mimosa hemiendyta	Leguminosae
Taan-che	Croton fragilis	Euphorbiaceae
X-tabentun	Ipomoea sidaefolia	Convolvulaceae
Ya-ox-nik	Vitex gaumeri	Verbenacea
Tah	Viquiera dentata, var. Helianthoides	Compositae
Ts´its´il-che	Gymnopodium antigonoides	

Estas plantas no florecen todo el año, ni todas al mismo tiempo, razón por la cual la calidad y cantidad de miel que se produce es variable, es por eso que se dan varias cosechas, las que deben su nombre al tipo de plantas de que proviene la miel.

Cosecha de las enredaderas

En octubre y noviembre cuando termina la estación húmeda y comienza la seca, las plantas trepadoras y bejucos florecen y es la fuente principal de abastecimiento de néctar y polen, la que las abejas utilizan principalmente en la construcción y reproducción de la colmena y a finales de noviembre y principios de diciembre ya hay un excedente de miel.

Cosecha de Tah.

Esta planta de flores amarillas proporciona el 50% de la cosecha total anual, las abejas colectan el néctar al final de enero y hasta el final de febrero. En cuanto a la cantidad de miel producida por un panal, sólo se cuenta la información de Redfield y Villa Rojas, pero citan en botellas sin especificar el volumen de las mismas, Calkins (1974,186) menciona que en promedio un panal produce de 4 a 7 libras anualmente.

Cosecha de Ts´its´illche

Esta planta que en climas secos es un arbusto, en climas más húmedos crece tanto como un árbol, empieza a florear en marzo y continua en abril y hasta mayo, es tan abundante la producción de miel que debe ser cosechada al menos dos veces, en ocasiones las plantas procesadoras continúan el procedimiento durante junio y hasta julio, con lo cual se completa el calendario apícola, la cosecha de esta planta es comparable con la del Tah (Calkins 1974 , 145-146).

LA COSECHA O CASTRACIÓN.

Este procedimiento como ya se dijo se da 4 veces al año, de manera local se le llama castración, consiste en extraer los productos de la colmena, los que son principalmente miel y cera. Este acto en si implica un ritual más allá del aspecto técnico en donde sólo participan hombres, se necesitan al menos dos, las mujeres están excluídas de esta actividad igual sucede en la ceremonias agrícolas, aunque pueden participar en el acarreo y preparación de los utensilios necesarios. El recinto donde se lleva a cabo la cosecha se limpia perfectamente así como los hombres que la efectúan.

Calkins menciona que este recinto se le conoce como "casa de extracción", y que no necesariamente es el apiario, en diversas comunidades se habla del cuarto de ordeña, el cual se puede encontrar cerca del melliponario, la cocina de la casa se improvisa para este efecto, o bien una palapa entre los campos de cultivo o en el huerto familiar, incluso menciona que este recinto sirve también para almacenar el producto de la cosecha y que es uno de los elementos de importancia en el paisaje para construir en la milpa y que es uno de los indicadores de la actividad apícola (1974,159).

Muy temprano empieza la recolección, entre las 6 y 8 de la mañana los objetos necesarios se preparan previamente, son dos o tres recipientes uno conteniendo agua que es indispensable y los otros para colectar la miel y la cera; un machete (antes se usaba una hacha como se representa en el códice Madrid), un objeto para ahumar, una mesa, una calza para inclinar la colmena, un palito , (este es opcional), un paño y lodo, en la actualidad se usa uno perteneciente a los suelos Kan-cab que significa "tierra roja".

Primero se ahuma la colmena, posiblemente para disminuir la actividad de las abejas, se coloca sobre la mesa (o superficie preparada ex profeso), las tapas de los extremos, que son de madera o lodo, arqueológicamente éstas se han registrado tanto piedra caliza como de coral, identificadas como tapa gracias a las descripciones de Oviedo, se mojan para que se desprendan con mayor facilidad una por una, nunca las dos al mismo tiempo, para este efecto se utiliza el machete. El panal se inclina con la calza para que escurra la miel, y se extraen bolsitas de miel, cera y polen, previamente se retira y limpia el excedente de lodo, al agotar el contenido se llega al nido propiamente el que no se toca, se limpian las cámaras de almacenamiento, y se finaliza la actividad poniendo de nuevo las tapas en los extremos selladas con el lodo que se trajo para este efecto.

Cabe mencionar que en algunos casos se recomendaba no extraer el total de la miel de la colmena, para evitar que las abejas no regresaran, no obstante en algunos lugares se agota el depósito. Los productos vienen empaquetadas en bolsitas de forma irregular las de miel se pellizcan o pinchan con un palito u otro objeto punzo cortante. La mayoría de los apicultores solo extraen miel y cera, algunos otros también extraen polen (Vásquez Dávila y Solís Trejo 1980, 358).

LA APICULTURA EN LA ECONOMÍA DE LOS MAYAS PREHISPÁNICOS.

Como bien han asentado otros investigadores, la apicultura entre los grupos mayas prehispánicos fue una parte muy importante de su economía. Esto puede observarse a través de los diversos usos que se hacia no solo de la miel sino también de la cera. La miel formó parte de la dieta básica de los mayas como endulzante, asimismo fue un ingrediente de importancia en la preparación de varias bebidas cuyo uso fue exclusivamente religioso, tales como las bebidas sagradas del Balché y el Zacá. Por otro lado el consumo de miel se hacia con fines medicinales, para el alivio de enfermedades respiratorias, estomago y las madres la tomaban durante el período de lactancia. La costumbre de beber una jícarita díaria de miel se dice era la causa de la buena salud y longevidad de los mayas antiguos (Tec Poot y Bocara 1980, 5).

En cuanto a los usos de la cera existe el dato de que su uso cobro auge en el período colonial lo que se menciona adelante, no obstante no hay mucha claridad de ésto en época prehispánica. Sin embargo consideramos que su uso fue tan relevante como el de la miel, esto con base en las siguientes referencias que aún cuando un tanto imprecisas nos resultan indicadores de la importancia de este producto. El primero de ellos es la denominación de la isla de Cozumel palabra deformada de Cuzamil de la que se dice fue la flor de la miel, la jícara de la miel y primer colmenar y el corazón de la tierra. Uno de los sitios más importantes en la isla recibió el nombre de Oycibi es decir cera de la abeja (Tec Poot y Bocara 1980, 5, tomado de Médiz Bolio).

Otros aspectos a considerar son las menciones que se hacen en cuanto a los posibles usos de la cera, estos fueron muy variados en procesos tales como: la orfebrería donde se habla de la técnica de la cera perdida; la plumaria, a este respecto Manrique y Manrique (1988,170), dicen que la llamada "cera de Campeche" fue un adhesivo cuyo uso fue extenso: Incluso podría considerarse el uso de la cera de abeja en la alfarería, particularmente en la elaboración de la cerámica con "decoración al negativo" y quizá en la llamada "de acabado ceroso" cuya distribución temporal y espacial en el área Maya es amplia, ya que va desde el Preclásico Tardío y por lo menos Clásico Terminal.

Cabe mencionar que los análisis realizados a ésta cerámica han incidido particularmente en los componentes y fuente de la pasta, del engobe sólo se menciona que sus características cerosas inciden en la calidad de la cocción (Heajoo 1992). A este respecto un estudio más amplio lo hace Varela et. al,(1996, 191, 194) quien indica que las cerámicas Pizarra presentan resiiduos de ácidos grasos, que pudieran deberse a que contuvieron sustancias orgánicas o bien el acabado de las mismas contiene las sustancias orgánicas, sin definir si se trata de cera de abeja, no obstante se tiene considerada de manera importante esta posibilidad, para confirmarlo serían necesarios análisis más específicos. Aquí cabe mencionar que si esta cerámica contiene cera de abeja entonces se tendria un indicador cronológico del aprovechamiento de los productos de las abejas, asimismo esta cerámica podría ser otro marcador espacial y temporal de las relaciones entre sitios.

Un referente para poder estimar la demanda de los productos de las abejas, es tener los datos de la cantidad del producto que se producía. A este respecto se cuenta con la tasación de 1549 la que no sólo brinda una estimación del producto, sino además de la distribución de los pueblos involucrados en esta actividad. De 173 pueblos de estos 153 tributaron miel y 163 cera, es decir que 10 pueblos no se les requirió del la aportación de estos bienes. El total de arrobas tributadas fue de 2. 438 arrobas (40.950 libras) de cera y 276 arrobas (6,900) de miel. Es decir que se tributaba más cera que miel. Se dice que esta disparidad obedeció al hecho de que los españoles requirieron más cera pues la usaron para el alumbrado de casas habitación y ceremonias religiosas (Calkins 1974, 36- 42).

Desafortunadamente no se cuenta por el momento con una mejor aproximación del volumen de producción de los bienes de la colmena, no obstante más adelante se hace una estimación de lo que pudo producir el apiario prehispánico del grupo R de Playa del Carmen.

TRIBUTO Y COMERCIO A LARGA DISTANCIA: LA MIEL HACIA EL ALTIPLANO CENTRAL.

Es también a través de la miel que podemos observar aspectos muy interesantes de la relación tributo y comercio, particularmente hay un mito y diversos datos en las crónicas históricas que mencionan que la miel era uno de los productos que se entregaba al gobernante como reconocimiento de su autoridad, éste se ausenta por largos periodos para hacer tratos (comerciar), actividad que parece ser inherente a su cargo (Landa 1978, 18).

Particularmente es interesante ver, el alcance que tuvo la distribución de los productos del apiario, ya que esto en cierta forma habla de su demanda como ingrediente básico en diversos ámbitos. A este respecto se menciona que la miel fue un producto muy relevante, pues estaba inserto dentro de las redes a larga distancia. A través de Tabasco por mar hacia Honduras y Nicaragua, a cambio de los productos de la colmena, entre otros, los mayas recibieron semillas de cacao, cuentas de piedra (jade).

Se ha sugerido que esta ruta de comercio entre Yucatán y México se extendía hasta Nicaragua, siendo Yucatán un punto intermedio (Calkins 1974, 32). Está situación se da como un hecho, no obstante en los documentos que mencionan estos productos que llegaban a través del tributo al señorío Méxica, venían de tierra caliente de pueblos localizados en los actuales estados de Guerrero y Oaxaca (Matricula de Tributos 1997, 114-126). Relacionado con el comercio hacia el Altiplano Central, las menciones en documentos históricos son muy precisas cuando dicen, que un gobernante de Mayapan del linaje Cocom entra en tratos con la guarnición que los gobernantes mexica tenían en Tabasco y Xicalango (Landa 1978, 16), lo cual marca de manera directa el contacto con el señorío Mexica, de lo que puede inferirse que la miel de la península pudo llegar de manera indirecta hacia la Cuenca de México, situación que por un lado no está registrada en la matrícula de tributos, ya que este era un trato comercial.

A este respecto el registro arqueológico, es uno de los medios más eficaces para obtener evidencia de cuál fue el alcance en las redes de intercambio de la miel y cera producida en el área Maya. Nárez (1988) planteó esta misma situación, buscando nexos a través de algunas formas cerámicas e identifica de manera tentativa unas vasijas como contenedor para el transporte de la miel (Fig.2 a y b). A este respecto las formas que asocia por su semejanza a las representadas en la Matrícula de Tributos, tienen parecido con unos cántaros registrados en la zona Pucc para acarrear agua (Fig. 2c). Todas estas formas por sus características, cuellos altos, y 3 asas laterales se relacionan con la función de contenedor y transporte de líquidos. Por otro lado cabe la posibilidad de que los calabazos, guajes o bules también se asocien con esta función. Como pudo apreciarse en el trabajo de Uc y Huchim (1994, 9,10).

Otro dato arqueológico, que resulta interesante a considerar son los murales del templo Rojo en Cacaxtla en el estado de Tlaxcala, que cronológicamente corresponde al Clásico Terminal 800-900 dC. (Coe 1999, 122). Ahí se observa una escena en donde el dios Ek Chuah, Dios M, patrón de los mercaderes mayas y del cacao y quiza vinculado con Venus(Baus 1995, 341) (Coe 1999, 76), se acerca a una planta fantástica del cacao y detrás está la del maíz, a sus espaldas hay una lanza con punta denticulada, en ésta se apoya un armazón o cacaxtle sobre el que está el tocado y un caparazón de tortuga, en el lleva atados una serie de objetos, los dos primeros son dos recipientes, el de arriba es un bule o guaje, el segundo es un objetos elaborado en cestería, le sigue un atado de plumas y una vasija con tapa (Fig. 3).

En relación a los productos contenidos en el cacaxtle, Santana (1995), infiere lógicamente que se tratan de productos provenientes de tierra caliente. Por otro lado cabe la posibilidad de que uno de los recipientes quizá el guaje pudiera contener miel, ya que se trata del cacaxtle Ek-Chuah, quien no sólo es dios de los mercaderes y del cacao sino que además se relaciona estrechamente con la miel como se observa en el códice Madrid. Por otra parte una de las maneras de beber el chocolate es endulzado con miel (Coe 1999, 124).

Con base en lo anterior, se puede decir que en el ciclo de producción tributo y comercio de la miel y la cera, se vieron involucrados una parte importante de la población de la sociedad maya, ya que la producción era llevada a cabo por el pueblo como una actividad complementaria, separando una parte para su autoconsumo y otra se le hacia llegar en vasijas ya fueran de cerámica o en guajes al gobernante, quien a su vez pudiera haberla tributado y/o comerciado en los

mismos u otros recipientes. En este ciclo se percibe por lo menos 3 especialistas, el primero el apicultor y su familia, el ceramista (que pudiera ser el mismo apicultor) y el comerciante.

LAS ABEJAS Y LOS PROCESOS CULTURALES

No pasó desapercibido para los mayas el comportamiento eusocial de las abejas, de tal manera que su jerarquización se utilizan como parte de la ideologia maya para representar eventos históricos y justificar la organización social como un producto de los dioses y de la naturaleza, como puede verse en los siguientes párrafos.

LA ESTRUCTURA SOCIAL DE LOS GRUPOS MAYAS Y LAS ABEJAS

De acuerdo con la tradición oral del pueblo maya de Chan Kom los dioses abejas como los dioses de la lluvia viven en el oriente en el chun caan. Ellos hacen referencia a dos individuos principales que en ciertos momentos podrían cumplir las mismas funciones Balam-cab y Noh-yum-cab el Gran señor abeja, al mismo tiempo sobre este último se menciona que es el gobernante principal por sobre todas las demás abejas. Después de este vienen una serie de abejas con una serie de actividades bien específicas, las que coadyuban al buen funcionamiento del grupo.

DIOSES Y HOMBRES EN COBA. LOS CARGOS Y FUNCIONES

El lugar en donde residen los dioses abejas se indica que es hacia el oriente chun caan en Cobá, lugar en donde hay tierra roja y muchos nidos de abejas tales como los que las abejas silvestres hacen, este lugar se plantea como inaccesible y bien protegido. No pasa desapercibido esta referencia de un punto cuya importancia es el lugar donde reside un dios cuya autoridad está por encima de todas las demás abejas, asimismo se describe una serie de abejas con cargos específicos que actúan bajo la dirección del dios rector de las abejas. A grandes rasgos se está describiendo a la colmena-mítica como una sociedad jerarquizada, la cual extiende sus lazos de jurisdicción sobre las colmenas localizadas más allá de Coba. Esta situación no es nueva ya que en Europa también se tomó como un ejemplo de la jerarquización social (Crane 1985, 214-215).

Cargos y funciones al interior de la colmena

Balam-cab y Noh-yum-cab (cabeza/s del grupo)
Hak-madz (animal como tigre de larga lengua) su función es no permitir el acceso a la colmena
X-mulzen-cab. Su función es la de mantener informado a Noh-yum-cab de todo lo que ocurre en el apiario.
Bolon-Hobon. La función de estas abejas es muy esencial pues ellas curan a las abejas que han sido heridas durante la cosecha de la miel o si acaso alguna se perdiera ellos la buscan, sanan y devuelven a la colmena.
Balam-cabob. Estas permanecen en el apiario para proteger a las abejas de los vientos malignos, asimismo son los que con las indicaciones del Noh-yum-cab mueven hacia un nuevo lugar la colmena (Redfield y Villa Rojas 1962, 117).

Por otro lado es a través de la colmena que se da cuenta en los mitos modernos de otra clase de procesos tales como la llegada de extranjeros a continuación transcribimos tres comentarios que se tomaron de unos apuntes de campo en el pueblo de Tabi (Tec Poot y Bocara 1980, 6-7).

-Los antiguos dioses Holom Hobonoob no se cuidaron de las abejas extranjera y lastimadas se trasladaron a la montaña Hoy en Cobá.

-Quien sabe porque se fueron—así dicen los señores---asi cuentan que se fueron también (las abejas mayas) como los hombres en la montaña, porque aquí pura mala cosecha, por eso se van los hombres cada año para escapar de la crisis, van a la montaña donde se puede vivir mejor.

-Otros campesinos dicen haber visto peleas de las abejas del monte contra las abejas extranjeras, esas peleas culminaban con la victoria de las extranjeras y las abejas del monte morían o huían a las montañas.

No cabe duda que los pueblos mesoamericanos cuya economía estaba basada en los productos de la tierra toman de la naturaleza elementos a través de los cuales pueden explicar diversos procesos sociales, tal es el caso del árbol y las abejas. Ya que ambos tienen la particularidad de representar los tres planos de la concepción que estos

grupos tenían del universo, ya que tanto el árbol como las abejas son elementos que trascienden estos planos: el inframundo, representado por la tierra prodiga que lo alimenta, el plano real en donde el hombre se desenvuelve y el plano superior de donde proviene la lluvia elemento que asegura los mantenimiento. Por otro lado tanto las abejas como el árbol representan a la naturaleza misma que le proporciona: alimento, cobijo además de la materia prima para otros procesos económicos.

LA APICULTURA EN EL RITUAL MAYA.

En relación a este tema, como ya se menciono con base en la serie de informaciones obtenidos tanto en fuentes históricas como en estudios contemporáneos de diversos campos de la investigación, se presentan algunos planteamientos en cuanto a lo que desde nuestro punto de vista podría estar marcando la asociación de algunas deidades con diversos sectores de la economía, representados en el almanaque relacionado con las abejas en el códice Madrid.

LA RELACIÓN ENTRE LA APICULTURA Y EL CICLO AGRÍCOLA.

En relación a las abejas y el ritual, ya se ha dicho mucho y resta aún más. Aquí sólo haremos alguna mención del ritual que enlaza a las abejas con la lluvia y el porqué las abejas se identificaron con la deidad de la lluvia. Esta aseveración tiene como base la estrecha relación de dependencia de la apicultura de la mellifera y la vegetación polinífera cuyo periodo de florecimiento está en función del régimen anual de lluvias, situación que hace por demás predecible los ciclos de producción de la miel. Aquí cabe subrayar que uno de los principales rituales alusivos a las abejas se dio desde época prehispánica en el mes de noviembre, que coincide con el mayor florecimiento de las plantas melliferas silvestres, justamente un poco antes de iniciar la sequía estacional.

Lo anterior relaciona a las abejas con los grupos sedentarios en función, del aprovechamiento que ambos hacen de la domesticación de las plantas, principalmente el maíz. Ambos maíz y abejas son elementos tomados de la naturaleza, y cuya manipulación proporcionó grandes beneficios al hombre maya, el cultivo del maíz resulta ser especial, ya que es una planta que provee una gran abundancia de polen, el cual es altamente nutritivo, y en climas tropicales es una fuente de recursos para las abejas, lo cual redunda en la producción de miel (Calkins1994, 137).

> Corn is not generally set down as a yielder of the nectar sublime, but in tropical countries it is a very valuable honey plant, showing the importance of locality...(Ibid. tomado de Pellett 1923, 169).

Evidencia de que los apiarios se asociaron con el cultivo de maíz en época prehispánica es la mención que hace Bernal Díaz del Castillo (1975,41), que dice que a su arribo a la isla de Cozumel encontraron entre 3 pueblos, cultivos de maíz, patatas, puercos de la tierra y unos buenos colmenares.

Es posible pensar que el ritual esté dando cuenta de la simbiósis abejas-máiz y el hombre, en donde dicha relación puede verse afectada por la ausencia de las lluvias. Asimismo la capacidad de volar de las abejas tienen conexión con la lluvias que vienen de ese espacio que está sobre la tierra. El hombre ve a la abeja no sólo como el intermediario entre los dioses, sino como un proveedor doblemente pues no sólo solicita la lluvia sino que además le da miel y cera.

EL ORIGEN DE LA APICULTURA EN EL RITUAL

En el códice Madrid (1985, 103-112), el almanaque que se relaciona con las abejas y los productos de la Colmena, un almanaque se entiende que es: "registro, catálogo, que comprende todos los días del año, distribuidos por meses, con datos astronómicos, como ortos y ocasos del sol, su entrada en cada signo del zodiaco, principio de las estaciones, fases de la luna, etc". (Diccionario Enciclopédico 2001). En relación a éste, existen algunas lecturas del texto que lo acompaña, no obstante por el momento sólo se llama la atención la calendarización y la intervención de una serie de personajes-deidades relacionados con las abejas y sus productos entre estos están el dios de los mercaderes, el sol, el maíz, la lluvia y el de las abejas-tierra (Wolf 1964).

La presencia de estas deidades puede tener muchas implicaciones, mismas que tendrían que analizarse desde la narrativa del documento mismo, así como otros elementos asociados de manera directa e indirecta. Situación que se abordará como un punto a discernir en el futuro. No obstante no se puede dejar de mencionar lo aparente; esto es que los dioses mencionados en si pudieran relacionarse con las partes de la sociedad que están involucradas en la producción, tributo y comercio de la cera y la miel, pues coincidentemente algunas deidades mencionadas son las protectoras de las actividades específicas del ciclo económico de la colmena.

En relación a la evidencia arqueológica, existe el registro de una serie de edificios de función religiosa, en cuyas fachadas se observan una serie de personajes, a los que se han identificado con los bacabob, y parecen tener alas, particularmente los de Chicehn Itza en edificios del clásico, se dice que representan a los bacabob mismos que se relacionan con las abejas (Thompson 1975, 339), ignoramos si los dioses llamados "descendentes" de Tulum y Cobá se relacionan, no obstante habría que considerarse. Estos recintos pudieran ser la evidencia material de los mitos y ritos asociados con las colmenas, en este sentido seria recomendable hacer un levantamiento del patrón de distribución espacial y temporal de estos elementos, lo que podria dar una pauta de las relaciones político-económicas entre sitios. Asimismo sería importante ver la producción de la miel y cera en otros puntos de de Mesoamérica, tales como Guerrero, Oaxaca y Veracruz, por ejemplo (observar si hay proceso de domesticación y las técnicas asociadas, o bien si se produce, y/o se colecta), si hay un ritual asociado y su distribución espacial y temporal, con lo cual se podría evaluar el impacto económico de este producto para diferentes grupos.

Por otra parte, la existencia de este ritual, podria hablar no sólo la demanda del la miel y la cera, sino además de su arraigo en la sociedad, lo cual podría indicar un período de tiempo amplio en su establecimiento, razones que justifican la creación del ritual. Calkins opina que estel pudo cumplir la función de alentar la actividad apicola, es decir que su importancia económica fue el origen del mito-rito, pues con ello se aseguraba una producción para autoconsumo como excedentes tanto para el tributo como para el intercambio. Esta propuesta no parece equivoca, ya que si bien, los productos de la colmena pueden hallarse en la selva de forma abundante y con un mínimo esfuerzo, al alentar la apicultura se manipula la selección de abejas y el número de panales asegurando el volumen de producción, ya que, se puede obtener de 3 a 4 cosechas al año, Aunque hay que considerar que un factor decisivo para la producción es la presencia de abundante vegetación la que esta en función de la humedad, situación que escapa del control humano.

LOS APIARIOS ARQUEOLÓGICOS.

En este apartado se presentan los datos arqueológicos obtenidos en los proyectos de Salvamento Arqueológico realizados en Playa del Carmen en el año de 1992 y La Perimetral Cozumel en 1997, mismos que se complementan con datos obtenidos en otros proyectos en Playa del Carmen-Xcaret.

PROYECTO PLAYA DEL CARMEN.

Para el sitio se han reportado varias estructuras identificadas como apiaros. Se trata de construcciones de diferentes formas que presentan en su interior y alrededores gran cantidad de discos de piedra. Un ejemplo típico lo constituye el Grupo "R", constituido por un arreglo de 4 plataformas de forma rectangular en cuya superficie y periferia se recuperaron cientos de discos de caliza y coral.

Descripción del grupo R (Fig. 4)

Como ya se indicó este se compone de un conjunto de 4 plataformas I, II, III y IV, de aparente forma rectangular sobre las que se desplantaron una serie de muros, todos ellos elaborados con piedras toscamente trabajadas sin ningún aglutinante entre sí, las que se describe de izquierda a derecha a continuación.

Estructura I.

Esta se trata de un muro que tiene una dirección de NE a SW de 8.85m. de longitud por 1.20. de ancho. En esta estructura se registraron 11 discos o panuchos.

Estructura II

Localizada a escasos 1.5m al Este de la estructura I. Esta es una plataforma de planta cuadrangular de 7.8.m por 5.7m., en la que se desplanta una habitación cerrada por muros en tres de sus 4 lados, abierta en el lado sur y parcialmente en el lado oeste en donde el muro tiene una longitud de 5.2m por 1.2m. de ancho, orientado de NW al SE. Asociados a este recinto se registraron 115 discos.

Estructura III

Situada a 2m al este de la estructura 2. Esta estructura es una plataforma de forma rectangular de 5.9m por 2.9m., orientada de NE a SW al igual que la estructura I, en ella se encontraron 12 discos.

Estructura IV

Esta se conformó originalmente por un muro semicurvo de 8.6m por 1.4m, con orientación general de NW a SE. Este se conforma por dos alineamientos de grandes piedras dispuestas verticalmente, las que contenían un núcleo de piedras más pequeñas sin trabajar. En el extremo que da más hacia el sur las lajas están colapsadas hacia el interior de lo que puedo haber sido una cavidad, el extremo del norte acusa haber tenido un mejor acabado, en este extremo se le adoso un pequeño muro de 3.2m, cerrando el espacio por este lado. En este recinto se registraron 68 discos. Esta última estructura llama particularmente la atención, no sólo por el terminado de los extremos del muro, además de la distribución espacial de los discos, pues estos se concentran sobre y a un lado del muro. Esto parece indicar que los apiarios pudieron estar colocados sobre el muro y quedaron ahí al interior del recinto al desaparecer la madera.

Los datos obtenidos en el Proyecto PLAYACAR cobraron más coherencia con los materiales obtenidos por Martos López (1999) y Terrones (1994) en los predios el Corchalito, La Rosita y Punta Piedra, respectivamente, dentro de las exploraciones del Proyecto Arqueológico CALICA, todos en Playa del Carmen. Particularmente llama la atención el conjunto Mulxchú, un grupo residencial de élite, su cronologia va desde el preclásico superior hasta el postclásico tardío, con una aparente abandono durante el clásico tardío y el posclásico temprano. Este agrupamiento se compone de por lo menos 18 estructuras, de las cuales 4 fueron definidas como apiarios por su asociación con los discos de caliza y coral ¨panuchos¨, además de las características constructivas, 3 de ellos tienen muros curvos de 8.5m de longitud y .80m de ancho el cuarto apiario, la curvatura del muro se cierra de tal manera que acusa la forma de U. Un registro semejante lo obtuvo Terrones en “Punta Piedra”, en la descripción que da de los apiarios es muy similar a las de este grupo.

Apiario 1 “La Rosita” Rancho INA

Se trata de un muro conformado por dos alineamientos de grandes lajas dispuestas verticalmente, contenían un núcleo de piedra, la hilera interior tenía adosado una especie de zocalillo o escaloncillo de .20m de alto y .40m de huella, cada extremo del alineamiento tiene un elemento diferente, el extremo norte el muro tiene un desnivel, el que fue interpretado como una especie de mesilla de .80m por .70m., que pudo utilizarse para colocar los utensilios necesarios para la cosecha de la miel. El extremo sur tiene un hueco de forma cuadrangular de .70 por .50m, mismo que se menciona como una especie de cista que quiza contuvo alguna tinaja. Los discos tanto de caliza como de coral, un total de 11 fragmentos, se registraron en el apiario 1, que se registraron al oriente del muro, de frente al zocalillo, es decir al interior de la estructura (Martos 1999, 42, 43, 50, 51)

A este respecto Terrones (1994, 55, 56), menciona que estas construcciones se caracterizan también por que se desplantan en elevaciones naturales, directamente sobre la roca madre, al interior y periferia de grupos domésticos (Fig. 5), su orientación es NE-SE, y se asocian a fuentes de agua dulce. Además, que los discos de piedra y de coral de diámetro promedio de 15 cm., son indicadores de apiarios. Estos discos se han registrado en otros sitios tales como Yaaxkanab y particularmente en la muralla de Tulum, por lo que sugiere la función apiario, situación un tanto improbable, ya que necesariamente la muralla debía estar techada para proteger de la lluvia y el viento a los panales.

PERIMETRAL- COZUMEL

En este apartado presentamos los datos obtenidos durante la excavación de dos estructuras circulares: una localizada en el Km 13+260 y la otra en el cuadrante E del banco de material No.1. Ambas construcciones son muy similares en tamaño y sistema constructivo. En un principio se pensó que se trataba de viviendas. No obstante, el análisis de los escasos materiales recuperados parece ofrecer una función alternativa. Al final de la descripción de ambas estructuras se presenta una interpretación conjunta de las mismas.

LA ESTRUCTURA EN EL KM 13+260

Esta es de forma aproximadamente circular, hecha de cantería de junta seca y piso de tierra. Mide entre 8 y 8.20 m de diámetro externo y se encuentra asentada directamente sobre el lecho rocoso, en un afloramiento del mismo. Está conformada por un muro de 1 m de grosor promedio (que oscila de 0.80 a 1.40 de ancho por el derrumbe y deslizamiento de piedra) construido con 2 líneas de grandes bloques de piedra sin trabajar[2] (hasta 1.20 m de largo, 0.75 m de altura y 0.40 m de grosor) con relleno de piedra más pequeña en el espacio interior, la un altura oscila entre 0.30 y 0.95 m y debió ser mayor a 1 m a todo lo largo). Hacia el sur, los extremos de la estructura se alargan (principalmente el

[2]En general, las piedras utilizadas en las estructuras y albarradas no muestran caras trabadas. Más bien, las partes lisas naturales de la piedra fueron utilizadas para el acabado exterior.

lado oeste), conformando un acceso de 4.50 m de ancho, dándole a la construcción una forma de planta parecida a una herradura.

La mayor parte del material recuperado consistió en discos de caliza y coral que han sido llamados "panuchos" por Phillips (1979), y la función atribuida es la de haber servido como tapas de colmenas prehispánicas.

La cerámica recuperada fue sumamente escasa (alrededor de 25 tiestos) y erosionada. Una revisión preliminar, permitió identificar algunos tiestos del grupo cerámico Navulá, que fecharía tentativamente a la estructura para el período Postclásico Tardío

LA ESTRUCTURA CIRCULAR DEL BANCO DE MATERIAL NO. 1

Se trata de una construcción aproximadamente circular con un diámetro norte-sur de 7.37 m y este oeste de 5.96 m. Al igual que la estructura arriba descrita, está constituida por un muro de piedra de junta seca con un ancho que oscila entre 1.15 y 1.58 m y con una altura de 0.40 m a 1.0 m. Las piedras de construcción están poco trabajadas y en la mayoría de los casos se seleccionó piedra con cantos rectos y regulares. El muro se asentó directamente sobre el lecho rocoso, sumamente irregular, con numerosos huecos y depresiones(Fig. 6).

El acceso de la estructura (2.08 m de ancho) mira hacia el noroeste. El interior de la estructura estaba relleno con tierra natural y piedra pequeña.

Solamente se obtuviero un tiesto erosionado y algunos fragmentos de concha y caracol. Destaca el hallazgo de 22 discos de piedra o coral con un diámetro que oscila entre 8 y 15 cm y un espesor de 4 o 5 cm.

LOS DISCOS

En cuanto a la morfología y materia prima de los discos hay poco que decir, más no por eso menos interesante, En su mayoría están elaborados en roca caliza y coral, la circunferencia se trabajo por medio de pequeños lasqueados, su diámetro oscila entre 9 a 15 centímetros y un espesor de entre 4 a 5 cm. Una situación interesante de considerar es el hecho de que algunos discos presentan una especie de abultamiento (Fig. 7) , lo que sugiere que esta parte es la que encajaba en el apiario. En relación a el uso de la piedra y el coral como materia prima de los "panuchos", existe la duda de que estos fueran las tapas de los panales, ya que se dice que las tapas de madera son quizá más eficientes para este efecto. No obstante la cita de Oviedo (op. Cit.) es muy clara en cuanto a la descripción de las tapas, además hay que considerar que los herramientas de corte disponibles en época prehispánica en el área maya, no eran tan eficientes como para obtener una tapa de madera tan rápidamente y funcional como lo fue la piedra caliza y el coral.

A este respecto, el estudio de Wallace llega a la conclusión de que estos discos servían para cerrar los extremos de los troncos ahuecados, basándose en los siguientes resultados del estudio de tales artefactos:

1) Comparativamente, el acabado y grosor de los discos son irregulares. Sin embargo, la forma discoidal y el diámetro promedio (11.4 a 12.7 cm)[3] constituyen una constante, sugiriendo de esta manera su utilización para rellenar o ajustarse a un espacio circular.
2) Su hallazgo en contextos domésticos es bastante común.
3) Los discos con mayor diámetro se han reportado en sitios con bosques tropicales más altos, donde se pueden encontrar troncos más anchos para colmenas.
4) Los discos se encuentran frecuentemente agrupados y a veces formando pares, tal como se esperaría si hubiesen sido usados para sellar ambos lados de una colmena.

INTERPRETACIÓN FUNCIONAL DE LAS ESTRUCTURAS.

Las estructuras circulares descritas resultan muy interesantes desde el punto de vista de investigación. Thelma Sierra, en su estudio de patrón de asentamiento en San Gervasio, ha clasificado estas estructuras bajo la clase de "cercos de piedras" y variante circular. Según sus propias palabras, este tipo de estructuras se pueden caracterizar como sigue:

> *"Su sistema constructivo es muy rústico, pues en su edificación se utilizaron piedras de distintos tamaños y formas (piedras bolas, lajas sin labrar y piedras toscamente cortadas en bloques rectangulares de 0.30 y 0.60 m de espesor). Fueron asentadas sobre el terreno calizo o sobre las estructuras basamento, a manera de varias hileras sobrepuestas sin estar unidas con argamasa. El ancho de los muros es de 2.20 a*

[3] Los discos analizados en el rescate perimetral Cozumel presentan un diámetro que oscila entre 8.5 y 15.0 cm).

3 m y la altura es de 1.30 m, en la sección mejor conservada. La mayor parte de estas estructuras no presentan entradas ... Las estructuras de esta variante tienen un rango de superficie de 5.60 a 167 metros cuadrados." (Sierra Sosa, 1994: 70)

Tanto la estructura en el Km 13+260 como la del cuadrante E se salen un poco de la constante observada por Thelma Sierra en 25 construcciones de San Gervasio, tienen entradas de acceso y son muy similares a las estructuras SE(AV)35 y NE(CIII)46 de este sitio.

Esta autora nos menciona que los cercos de piedras circulares han sido reportados también en Aguada Grande y Buenavista, dentro de la isla de Cozumel. Otros sitios con reportes de edificaciones similares son Mayapán (Proskouriakoff, 1962:124) y Sayil (Sabloff y Tourtellot, 1984:39)

Con respecto a la función de los "cercos de piedras", Sierra ofrece varias alternativas (apiarios, retención de agua, corrales de animales, etc.) pero no apoya directamente a ninguna ya que no excavó estructuras de este tipo. No obstante los datos obtenidos en CALICA definen a estos cercos de piedra como apiarios

En su estudio Freidel y Sabloff (1984:35) incluyen a estas estructuras dentro del Tipo 16, mencionan que éstas frecuentemente se encuentran cercanas a cenotes, aisladas o en grupos de 2 o 3 y algunas veces acompañadas por plataformas rectangulares.

Freidel y Sabloff señalan dos posibles funciones para los cercos de piedras. La primera es ceremonial. Sustentan esta interpretación por el hallazgo de un incensario del periodo Postclásico Tardío en una de estas construcciones así como el registro ocasional de nichos y altares en su interior. La otra función sugerida es la de apiarios y está fundamentada en el estudio de Wallace (1978:30), quien señala una relación entre los discos de piedra o "panuchos" y las estructuras circulares. Esta segunda interpretación está apoyada con datos de excavación. En la estructura C27-16 de Aguada Grande, se encontraron "pequeñas muestras de cerámica del periodo decadente [1250-1500 d.C.] y un gran número de pequeños discos circulares de piedra caliza" (Freidel y Sabloff, op. cit: 121-125)

Esta información es muy similar a los datos de excavación de las estructuras circulares excavadas en los rescates de Playa del Carmen, CALICA y la perimetral Cozumel. Casi no hay cerámica diagnóstica y son abundantes estos discos manufacturados en caliza y coral. Ya hemos mencionado que nuestra primera hipótesis era que se trataba de viviendas. Sin embargo, los materiales recuperados no dan indicios de esta función.

COMENTARIOS FINALES

El presente trabajo trató de conjuntar los abundantes datos arqueológicos, históricos y etnográficos que hay en relación a la domesticación de las abejas. Especialmente, los estudios contemporáneos subrayan la importancia de la miel y la relación de las abejas con los rituales mayas. Toda esta información se tomó con el fin de iniciar a dar respuestas a preguntas relacionadas con el porqué de la relevancia de estos insectos y sus productos. Con base en lo anterior se concluye que, particularmente para la Costa Oriental de Quintana Roo la producción de la miel y cera fue una actividad económica complementaria de suma importancia, esta actividad se registro en sitios cuya cronología data desde el Clásico Temprano. Se estima por ejemplo que en un apiario como el del Grupo "R" (204 discos, igual a 102 panales a razón de 5 libras al año) la producción fue de 510 libras de miel, quedando dudas sobre la cera, sobre la cual no hay información de cuanto produce un panal ni de los usos que se le dieron a este material en época prehispánica. Por otra parte el número de panales que se registraron y se mencionan en las crónicas está indicando que estos apiarios pudieron pertenecer a varias familias, es por ello que quizá se marcaban como menciona Oviedo, o bien en algunos casos la apicultura pudo constituir para algunos individuos o familias una actividad de tiempo completo

Para evaluar lo anterior, sería conveniente que en futuras investigaciones de tipo arqueológico se considere, al menos para la zona costera del oriente de Yucatán, poner más énfasis en la identificación de estas estructuras descritas en forma de corrales, herradura o muros aislados asociados con discos o "panuchos" y tomando en cuenta aspectos tales como: forma, tamaño y localización de las estructuras y objetos asociados. Esto con en propósito de definir si se trata de apiarios familiares para autoconsumo o bien si una buena parte importante de la población estuvo implicada en un proceso de producción a mayor escala.

La relevancia del ciclo de producción de la colmena fue tal que quedo inmersa en la ideología del pueblo maya. Esto se ve en el ritual, el que no sólo pudo tener como fin el alentar y reproducir dicha actividad, sino también subrayar la dependencia que había de esta actividad en el ámbito de la producción asociado directamente con las relaciones político-territoriales en diversos niveles tanto al interior del asentamiento como a nivel regional. Un caso concreto es Chan Kom, comunidad contemporánea, cuando se habla de las diversas categorías de los miembros de la colmena, se señala que el dios de las abejas está en Cobá. Elementos de este tipo justifican la jerarquización social a través de una analogía de los aspectos naturales y sagrados de las abejas. Asimismo se reconoce la importancia de Cobá, como centro

rector en un momento dado, en donde residen los dioses de las abejas, de los cuales depende la colmena en su totalidad (sitios sujetos de la región).

Es innegable la estrecha relación del ciclo de las abejas con el agrícola ya que ambos dependen en gran medida de la lluvia, la producción en ambos se ve afectada por esta. Es decir el hombre no sólo esta propiciando la reproducción de las abejas a través del ritual sino la propia, ya que parte de su economía depende en buena parte de los productos de la colmena y el maíz. Como ya se mencionó, en climas tropicales el maíz es una excelente fuente de polen y néctar para las abejas aunque no intervienen con la polinización de esta planta. Por otra parte cuando se observa la calendarización de las fiestas relacionadas con las abejas, estás siempre están apareadas en su mayoría con la agricultura, las fiestas se suceden en el periodo comprendido entre finales de septiembre e inicios de febrero, es decir cuando la temporada de estiaje comienza y se da la última cosecha. Las ceremonias inician con la petición-pago y culmina con la "renovación" y la predicción de los bacabob , significativo para un pueblo que depende en buena parte de la agricultura y los productos de la tierra.

Un aspecto final a destacar es el comercio de los productos de la colmena en las redes a larga distancia. A este respecto las fuentes históricas mencionan que efectivamente durante el Postclásico tardío, éstos formaron parte de la ruta comercial que enlaza la Bahía de Honduras y la Cuenca de México vía la península de Yucatán: No obstante la información arqueológica es escasa en relación a estos productos, quizá porque se ha dado por sentado que existía, pero no se ha intentado clarificar desde cuándo se comerciaba, cómo llegaban, y cual era su demanda, ya que se ignora cuáles eran todos los usos posibles. Cuestiones como éstas deben resolverse a futuro con un enfoque interdisciplinario serio, puesto que ha quedado claro la importancia de la apicultura en diferentes ámbitos de la cultura de los pueblos mayas de la península de Yucatán, entrelazándose desde los aspectos de la economía y subsistencia básica, la organización social, hasta el componente ideológico y religioso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ayala, Ricardo, Griswold, Terry L and Bullock Stephen H.
1993 "The Native Bees of Mexico". En Biological Diversity of Mexico, Origins and Distribution. New York Oxford. Oxford University Press. EUA.pp. 179-228
Baus de Czitrom, Carolyn
1995 "El Culto a Venus en Cacaxtla". En Antologia de Cacaxtla Vo. II. Antologias, Serie Arqueologia. INAH. México.pp. 331-358
Calkins, Charles
1974 Beekeeping in Yucatán: A Study in Historical-Cultural Zoogeography. Partial Fulfillment or Requirements For the Degree of Doctor of Philosophy, in The Graduate College in the University of Nebraskad, Lincoln, Nebraska. EUA.
Chung, Heajoo Seu
2000 Chichen Itza de 800 a 1200 dC. Tesis para optar por el grado de doctor en Estudios Mesoamericanos. UNAM. FFyL. México.
Chung, Heajoo, Luis Barba y Carmen Varela
1996 "Inferencias sobre distintivos sociales a través del estudio de la cerámica chichén (Chichén Slate Ware)". *En Religión y sociedad en el area maya*, editado por C. Varela Torrecilla, J.L. Bonor Virrarejo y Y. Fernández Martínez. Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.
Crane, Eva
1985 El libro de la miel. Breviarios No. 349. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, D.F., México
Díaz del Castillo, Bernal
1975 Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Colección Austral No. 1274. Editorial Espasa-Calpe, S.A, Madrid, España.
Freidel, David A., y Jeremy Sabloff
1984 Cozumel. Late Maya Settlementnt Patterns. Academic Press. New York. EUA.
Landa, Diego Fray
1978 Relación de las cosas de Yucatán. Editorial Porrua, S.A.. México D.F., México.
Lee, Thomas A. Jr.
1985 Los códices Mayas. Fundación del Nuevo Mundo A. C. Y Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristobal Las Casas, Chiapas. México.
Manrique, C Leonardo y Jimena Manrique E.
1988 Flora y fauna Mexicana, panorama actual. Colección Raices Mexicanas. Editoriaal Everest Mexicana, S.A. Mexico D.F. México.
Martos López, Luis Alberto
1999 Informe de los trabajos realizados en los predios el Corchalito y La Rosita, Calica, Quintana Roo. Temporada 1997 del proyecto Arqueológico CALICA. Mecanoescrito, Archivo Técnico de la DGPA. INAH. México.
Matrícula de Tributos o códice de Moctezuma
1997 Comisión técnica Investigadora: Ferdinand Anders, Maaten Jansen y Luis Reyes García, con un estudio sobre los glifos toponímicos de Remco Jansen. Coedición de Akademische Druck und Verlagsans. Talt y Fondo de Cultura Económica, México, D.F., México..
Nárez, Jesús
1988 "Algunos datos sobre las abejas y la miel en la epoca prehispánica". Revista Mexicana de Estudios Antropológicos. T. XXXIV No. 1 Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y La Sociedad Mexicana de Antropologia. México. pp.123-140.
Pérez Rivas, Manuel E.
1994 Unidades Habitacionales en el Area Maya: inferencias del sitio arqueológico de Playa del Carmen, Q. Roo. Tesis de licenciatura en Arqueologia. Facultad de Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán.
1998 Rescate Arqueológico, perimetral Cozumel, Quintana Roo. Informe Técnico. Dirección de Salvamento Arqueológico. INAH. México
Phillips, David A.
1979 Material Culture and Trade of the Postclassic Maya. PH D. Dissertation, University of Arizona. EUA.
Proskouriakoff, Tatiana
1962 "Civic an Religious Structures of Mayapan". En: Mayapan, Yucatán, México. CIW. Pub. 619, Washington D. C., pp. 87-164.
Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas
1962 Chan Kom A Maya Village.The University of Chicago Press, LTD., Chicago and London. EUA.

Sabloff, Jeremy y Gair Tourtellot III

1984 "Estudio de los patrones de asentamiento de los antiguos mayas de Sayil, región Puuc, Yucatán, México". Proyecto de investigación sometido al Centro Regional del Sureste y Consejo de Arqueología del INAH. Departamenteo de Antropologia, Universidad de Nuevo México. EUA.

Santana Sandoval, Andres et. Al.

1995 Cacaxtla, su arquitectura y pintura mural: nuevos elementos para su análisis. En Antología de Cacaxtla Vo. II. Antologias, Serie Arqueologia. INAH. México. pp.369-397

Sierra Sosa, Thelma. N.

1994 Contribución al estudio de los asentamientos de San Gervasio, Isla de Cozumel. Colección Científica. Serie Arqueología, Instituto Nacional de Antropologia e Historia. México.

Terrones G. Enrique

1994 Apiarios orehispánicos. En Boletin de la ECAUDY. Vol. 2 No. 117. Universidad Autónoma de Yucatán. México.pp. 43-57.

Tec Poot, José y Michel Bocara

1980 Abejas y hombres de la tierra Maya. Boletin ECAUDY. Vol. 7 No. 421. Talleres Gráficos y Editorial Zamna. Mérida, Yucatán. México. pp. 2-24.

Thompson, Eric S.

1975 Historia y religión de los mayas. Editorial Siglo Veintiuno, Colección América Nuestra. México, D.F., México

Uc González, Eunice y José Huchim Herrera.

1994 Las formas de Almacenamiento de agua en algunas de las cuevas del Puuc. En Boletín de la EUCADY. Vol. 2 No. 117. Universidad Autónoma de Yucatán. México.pp. 5-17.

Vásquez Dávila, Marco A. Y Maria Beatriz Sólis Trejo

1992 La miel de los chontales. En Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas.Ceremonia de Inauguración, Homenajes Lingüistica. Lingüistica y textos indigenas. Antropologia Social y Etnologia. UNAM Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México. pp 348-371.

Wallace, henry

S/f "The Strange Case of the Panucho Plugs: Evidence of Precolumbian Agriculture on Cozumel". Mecanoescrito, Department of Anthropology, University of Arizona EUA.

Wauchope, Robert

1938 Modern Maya House: A Study of their Archaeological Significance. CIW, Pub. 502, Washington. EUA.

Wolf, Wener

1964 En busca del Alfabeto Maya. Instituto Federal de Capacitación del Magisterio (Biblioteca Pedagógica del perfeccionamiento profesional No. 10), SEP, México.

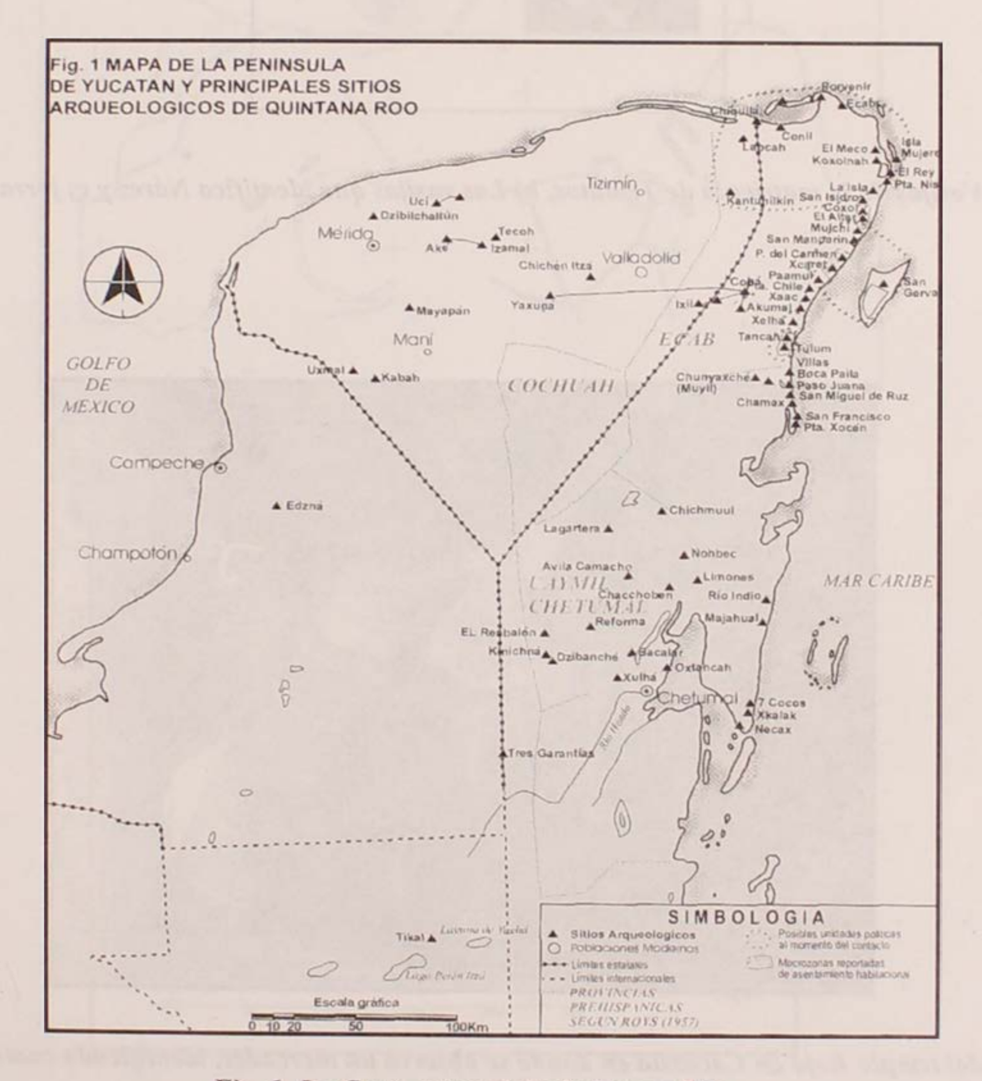


Fig. 1. La Costa oriental de Quintana Roo.



Fig. 2. a) Vasijas de la matrícula de Tributos, b) Las vasijas que identifica Nárez y c) jarras chultuneras.



Fig. 3. Mural del templo Rojo en Cacaxtla en donde se observa un mercader, identificado como el dios Ek-Chuah.

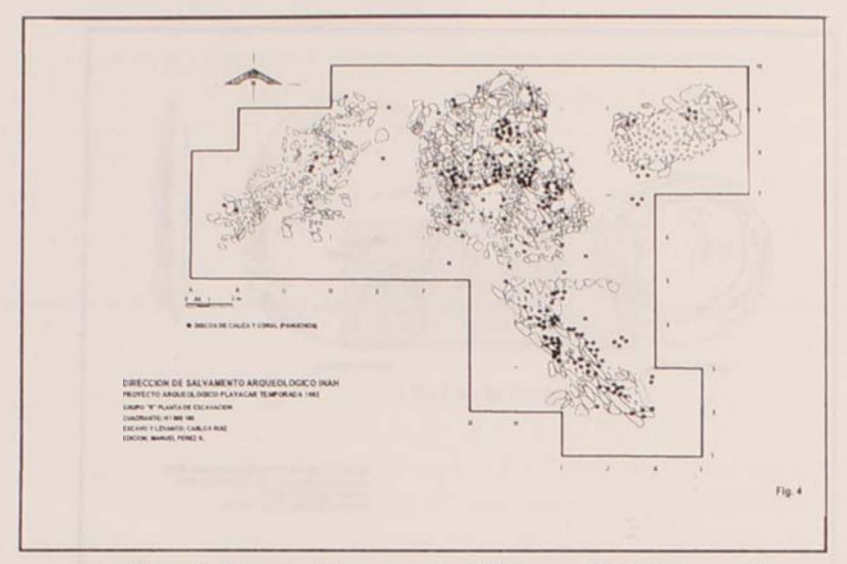


Fig. 4. Grupos R , proyecto "Playacar" Quintana Roo.

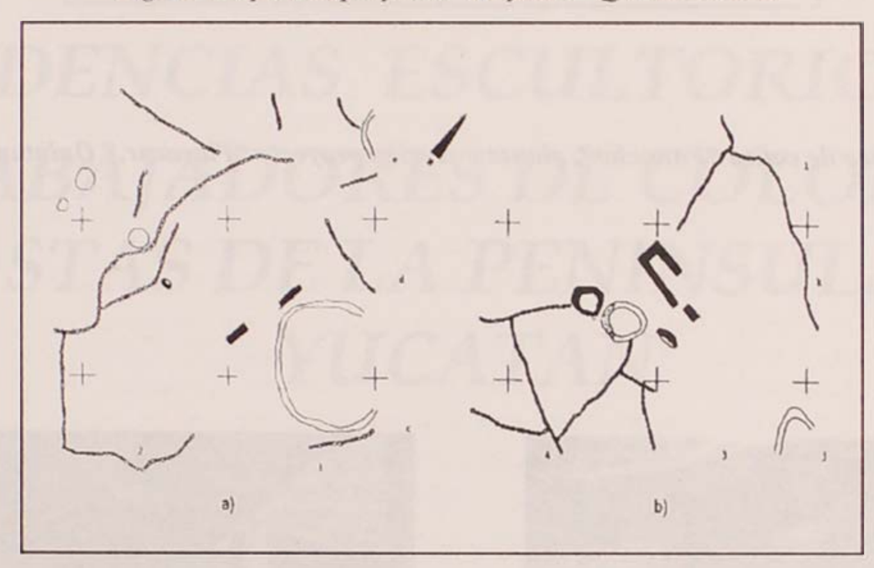


Fig. 5. Apiario en el predio "La Rosita", toma de Terrones (1994).

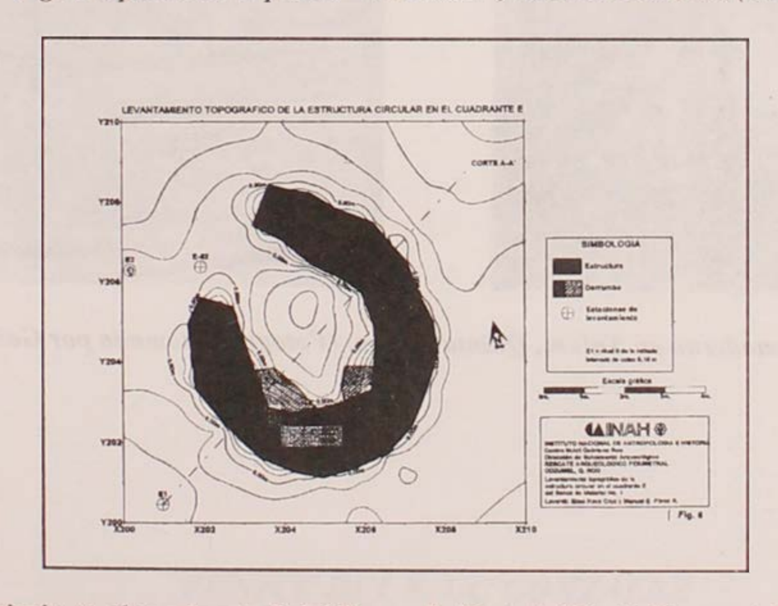


Fig. 6. Apiario en el cuadrante E del Banco de Material No. 1, Cozumel, Quintana Roo.

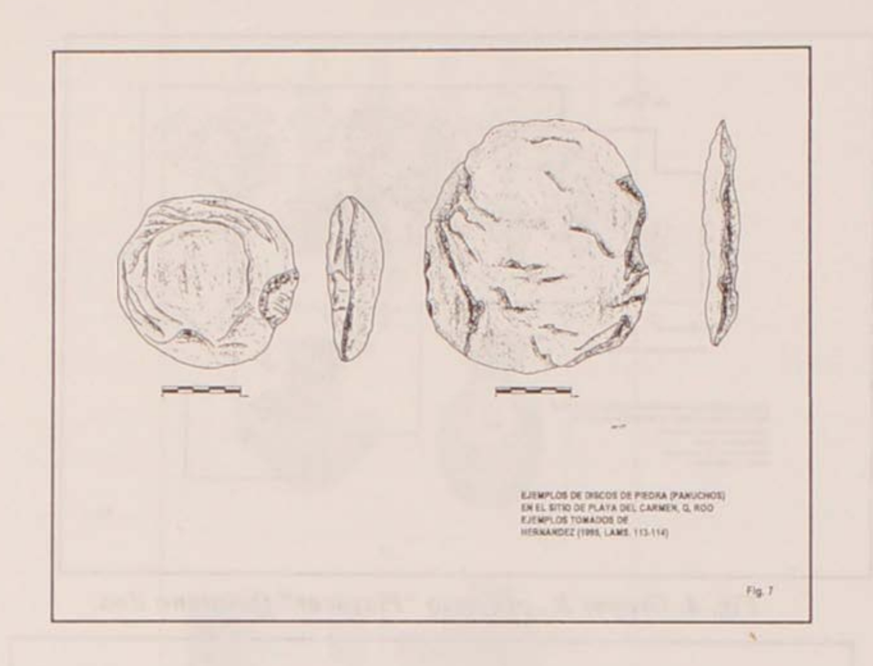


Fig. 7. Disco de caliza "Panucho", planta y sección proyecto "Playacar," Quintana Roo.





Fig 8. Apiario moderno en Tulum, Quintana Roo. (Fotografía tomada por Goñi Motilla)

35

(242 de la Serie)

EVIDENCIAS ESCULTORICAS DE TRABAJADORES DE COLOR, EN COSTAS DE LA PENINSULA DE YUCATAN

EUNICE DEL S. UC GONZALEZ
Centro INAH Yucatán

EVIDENCIAS ESCULTORICAS DE TRABAJADORES DE COLOR, EN COSTAS DE LA PENINSULA DE YUCATAN

EUNICE DEL S. UC GONZALEZ
CENTRO INAH YUCATAN

El presente trabajo resulta ser antes que una investigación un compromiso, ya que los primeros datos que aquí se presentarán fueron obtenidos hace aproximadamente 16 años cuando comenzaba mi formación en la entonces ECAUDY; hoy ECAUADY.

Así mismo, debo señalar que el tema de la población negra en Yucatán durante la colonia es complejo, que no es mi línea de investigación, y que la intención de dar a conocer estos datos forma parte de nuestro quehacer antropológico.

ANTECEDENTES.

Para cualquier mortal en alusión a la raza negra, la primera idea que le viene a la mente es la de la esclavitud. Este estado del ser dicho de un modo crudo es el despojo de la condición libre del ser humano por naturaleza. (f-1).

De la condición del ser esclavo de color pueden derivarse diversos tipos de estudios, antropológicos, sociológicos, etnológicos, económicos, etc. Sin embargo en nuestro caso, el tema será abordado a modo de introducción a la integración de los datos planteados.

Los primeros africanos fueron traídos como esclavos a la península de Yucatán por los conquistadores a mediados del siglo XVI como se señala en Landa, (Landa: 1973;23), en los títulos de Chicxulub y los de Yaxkukul (Restal 1998;2), en esta última crónica se menciona que aparentemente llegaron en calidad de esclavos ya que, la referencia precisa que "... 1547 fue el año cuando un cargamento de gente negra naufragó en Ecab y los españoles fueron a capturarlos haciéndoles la guerra a los negros en Ecab y trajeron a esta gente negra atada junta". (Restall s/f,1) (f-2).

El tema de la población africana en la península de Yucatán, ha sido abordado escasamente por los estudiosos, por lo consiguiente existen grandes lagunas en la investigación; curiosamente la mayoría de los estudios que actualmente se han llevado a cabo han sido realizados por investigadores peninsulares, entre los que se pueden señalar a Ruz; 1970, Negroe; 1991, A. Redondo; 1994, Fernández y Negroe; 1995, Victoria y Canto; s/f.

De dichos trabajos ha sido definida por lo menos la zona de entrada de los africanos a la península de Yucatán durante el siglo XVI, esto es, fueron traídos por barco principalmente a la Ciudad y puerto de Campeche vía Veracruz, la Habana o Santo Domingo, desde las regiones de Africa a la cual los españoles usualmente llamaban "Congo" o "Guinea" (f-3); otra de las vías de entrada fue Belice desde donde comúnmente llegaban a Bacalar y de ahí hacia Campeche y Mérida, sin embargo esta vía no se utilizó durante el siglo XVI, sino en épocas posteriores.

LOS NEGROS ESCLAVOS EN YUCATÁN.

Durante el siglo XVI, el comercio de esclavos negros fue clandestino y comenzó a ser denominado –trata negrera- partiendo del viejo continente de los puertos de Sevilla y Lisboa con escala hacia América en Islas Canarias y Azores (Negroe 1992;8); pues la esclavitud negra fue bastante conocida en la Península Ibérica, por los árabes especialmente, antes del descubrimiento del nuevo mundo (Ortiz 1996;47). En América, la reglamentación de la esclavitud de los negros arranca en el año 1501 cuando habiendo nombrado los Reyes Católicos como gobernador de la española a Nicolás de Ovando; con el compromiso de impedir la inmigración de esclavos moros y que en cambio, estimulara la de esclavos negros, siempre que fuesen nacidos en país católico (Ortiz 1996; 47). (f-4).

En la América Española los africanos no fueron introducidos por ese estado sino por individuos particulares de modo clandestino; fueron muchos Españoles pero también Ingleses y Portugueses; a mediados del s. XVI comienzan a

implementarse las licencias para el comercio de esclavos y los asientos de negros; (f-5) la licencia era un simple permiso concedido por el soberano para llevar uno o muchos negros a las Indias; y el asiento consistía en un contrato de derecho público en el cual el particular o compañía se obligaba con el gobierno español a sustituirse en el lugar de éste en la administración del comercio de los esclavos negros en las Indias o en una región de éstas (Ortiz 1996; 48), (f-6). En este periodo en Yucatán las licencias se otorgaban por el gobernador don Francisco de Montejo en el s. XVII por Peter Williams (aka don Pedro de los Guillermos), y en el s. XVIII don Juan de Sosa, cuyas propiedades comprendían ranchos en Belice; sin embargo, en lo que se refiere a la península de Yucatán como mercancía los negros fueron un bien de valor, que alcanzaba precios altos en relación con el costo por ejemplo del ganado vacuno y caballos (Negroe 1996;17). Sin embargo, a diferencia de lugares como el Caribe o Brazil donde se desarrollaron grandes ingenios azucareros y la mano de obra fue muy demandada, en Yucatán los africanos por lo común estuvieron integrados al servicio doméstico, lo cual le proporcionaba gran ventaja por cuanto su cercanía al amo, ya que ésto creaba lazos de afecto y confianza que en muchas oportunidades determinaron cláusulas a favor del esclavo en los testamentos o ciertas ventajas a la hora de la manumisión, o la coartación (Duharte 1988;26), de hecho, un importante número de esclavos obtuvieron de esta circunstancia su libertad para los siglos XVII y XVIII (Restall s/f, Negroe; 1991). En cuanto a la interacción de los africanos con la sociedad yucateca, se establecieron espacios religiosos para los matrimonios y oficios religiosos, como el caso de la Parroquia del Jesús en Yucatán y la de Guadalupe y Santa Ana en Campeche (Restall s/f...); el caso particular en Yucatán del asiento fechado para 1796 conocido como San Fernando de los Negros de un grupo de veteranos negros de las guerras de independencia de Haití, es el único caso conocido de negros libres en asentamiento.

LOS TRABAJADORES AFRICANOS EN YUCATÁN.

A falta de grandes industrias o ingenios azucareros en la península, la población de color estuvo destinada principalmente, a trabajos domésticos en las familias españolas, en el medio rural fue mano de obra en las estancias o haciendas, los trabajos, o faenas en ellas se llevaban a cabo en grupos o de modo individual. A mediados del s.XVIII ya habían esclavos negros y pardos libres que se desempeñaban como trabajadores independientes como artesanos, pequeños comerciantes y campesinos.

EVIDENCIAS ESCULTÓRICAS DE TRABAJADORES DE COLOR EN LAS COSTAS; CANASAYAB, MUNICIPIO DE CHAMPOTON, CAMPECHE.

Evidentemente, resulta bastante difícil reconocer como fidedignos, datos que provienen de hallazgos fortuitos, como los casos que a continuación proporcionaremos; sin embargo, las circunstancias de dichos hallazgos los hacen aparecer como elementos que llaman la atención en el estudio del tema de la población negra peninsular.

En 1985 tuvimos la oportunidad de conocer el municipio de Champotón, Campeche, donde pasamos algunos días de vacaciones teniendo la oportunidad de pasear por los márgenes del río Champotón, donde visitamos la antigua hacienda Canasayab ubicada a 10 km. aproximadamente de la población de Ulumal, sobre un camino de terracería a 20 km. de la costa del golfo. (fig. 1).

Los pocos pobladores que habitan las casas contiguas a la antigua hacienda azucarera, se dedican a la pesca y eventualmente a las actividades agrícolas; la casa de maquinas de la hacienda se encontraba en aquellos tiempos en "ruinas"; ahí conocimos al Sr. Lauro Tutzín quien nos conversó que su abuelo (Cenobio Tutzín), encontró en el río la "figura de un mono o un negro labrado en un madero", que se halló sumergido enredado en los árboles cerca de la orilla del río Champotón no lejos de Canasayab.

Tuvimos la oportunidad de conocer la figura, la cual será descrita a continuación: (f-7).

Es la talla de una persona de color muy probablemente del sexo masculino, cuyas facciones se asemejan más a un mulato, mide .84 cm. de altura, se halla fracturado a partir de la pierna izquierda conservándose un poco más de la pierna derecha, también se halla fracturado el brazo izquierdo, porta en la mano derecha un objeto que es probable que también sostuvo con la mano izquierda, no me ha sido posible identificar el objeto pero parece cubrirse con él, en la parte posterior el personaje se encuentra desnudo, sus facciones están claramente definidas, ojos grandes, nariz ancha, boca de labios gruesos y orejas poco definidas, su apariencia en sí es delgada, y en base a sus caracteristicas fisionómicas parece un adulto joven a pesar de que se observa "calvo" en la parte superior de la cabeza, formándosele una coronilla de cabello corto muy "rizado" cerca de las patillas y parte inferior trasera de la cabeza.

PUERTO DE PROGRESO; MUNICIPIO DE MERIDA, YUCATÁN. (fig-2).

En 1988 efectuamos recorridos en el área del puerto de Progreso, Yucatán con el objeto de detectar asentamientos sobre concheros, en compañía del Arqlgo. Jorge Victoria Ojeda y estudiantes de la ECAUDY, una de las cuales nos informó acerca de un pescador que tiempo atrás localizó una escultura de madera en el mar.

Esta escultura se encuentra actualmente en poder de la familia Franco de Progreso; fue localizada en el área del estero al suroeste del puerto de abrigo, algo a flote pero enredada en las raíces del manglar. (f-8).

Es la representación de una persona del sexo masculino tallada en madera, sus características se asemejan a una persona de color, descalza, de delgadez extrema, mide 1.42 m de altura, porta camisa y pantalón, es una magnífica talla, y se encuentra en buen estado de conservación; el brazo derecho está flexionado a la altura del vientre, la mano se nota cerrada o empuñada, entre el antebrazo y su cintura pende un objeto que parece ser una bolsa o cesto pequeño de aproximadamente .15 m, el brazo izquierdo se halla flexionado hacia el hombro izquierdo y en la mano sobre su hombro porta un instrumento al parecer de labranza ya que parece un pico o picoleta el cual está fracturado de una de sus puntas, (f-9), la cabeza se halla ligeramente flexionada hacia el lado derecho y hacia arriba, las facciones de la cara se hallan perfectamente definidas, (f-10); se observan párpados prominentes, ojos bien delineados, nariz relativamente pequeña y labios gruesos, boca grande, orejas pequeñas con respecto al ángulo de la cara, en la frente amplia sobresalen levemente abultaciones que parecen simular las cejas, pómulos pequeños y cuello largo y delgado; (f-11), la cabeza es redonda y el personaje parece que no tuvo cabello en el cráneo a excepción de la región occipital y patillas, se intentó detallar el tipo de cabello con pequeños cortes a modo de "agujeritos" simulando cabello "tupido" muy rizado. El personaje está parado sobre un pequeño pedestal circular tallado para que éste pudiera sostenerse de pie.

ISLA DE COZUMEL, QUINTANA ROO. (fig-3)

En 1993, estuvimos en la Isla de Cozumel, Quintana Roo. Con el fin de trabajar los guiones de un museo que se pretendió llevar a cabo en San Gervasio, Cozumel, lo cual nos permitió llegar a las bodegas del Museo de la Isla de Cozumel; entre los objetos de la colección, llamó nuestra atención la escultura en madera de un "negrito", sin mayor interés se nos informó que un pescador dijo haberlo localizado flotando en la parte sureste de la isla y al no saber qué hacer con él, lo donó al museo.

Las características de la talla son las siguientes: (f-12) se representó un personaje de color, desnudo, de cabeza alargada, ancha y sin cabello, orejas poco definidas, párpados abultados, nariz "achatada", labios gruesos y boca grande. Mide 1.20 m de altura, su apariencia es muy "grácil" o delgada; podría ser un niño, se halla completo en buen estado salvo que a causa de la salitre del mar y la humedad ha reaccionado formándose una capa "blanquecina" sobre todo en la cabeza, cuello y torso; al igual que el hallado en Canasayab, Campeche, porta un objeto en las manos a la altura del vientre, que desde nuestra perspectiva podría ser un pez sostenido con ambas manos.

CONCLUSIONES.

Resulta difícil fechar estas piezas, sin embargo lo común de las tres es que se rescataron en contextos y circunstancias muy semejantes y a lo largo de las costas peninsulares; al respecto, es preciso señalar que tanto las corrientes del mar como los vientos (fig-4) juegan aquí un papel determinante, cabe recordar para ello los famosos naufragios desde el de 1511 de Vasco Núñez de Balboa que se dirigía a Jamaica y que naufragaron en el famoso bajo de las Víboras de donde sobrevivieron Gonzalo Guerrero y Jerónimo de Aguilar recalando en las costas de la península tiempo después (Ragon: 1992;21).

Así como también en el itinerario de Juan de Grijalva de Cozumel a Yucatán se señala que recogieron en las costas a una india natural de la Isla de Jamaica (Oviedo y Valdéz, 1851;509).

La escultura de Progreso, desde nuestra perspectiva, parece representar a un trabajador en su actividad cotidiana, como agricultor o campesino incluso con su bolsa de semillas; cuya fisonomía se relaciona con las características de los mulatos.

Las otras dos esculturas aunque se localizaron en lugares extremos de la península, guardan similitudes entre sí salvo por la fisonomía ya que aunque ambos parecen portar lo que a nuestro juicio es un pez, los rasgos de la cara son muy distintos. A pesar de ello la actividad que realizan parece haber sido común y en relación con la costa.

La madera en que estas tallas fueron realizadas parece ser Mangle rojo **(Rhizophora mangle), Tabché, tapché, xtabché;** cuya distribución se encuentra en las costas del golfo de México y principalmente la parte norte de la ciudad de Campeche y suroeste de Champotón (Gío, 1996:115).

En ningún momento hemos dejado de considerar que si bien la península está en relación de las costas de las islas del caribe, aún los vientos siguen siendo determinantes, las esculturas también pudieron haber sido talladas recientemente; de un modo u otro nos recuerdan que los africanos formaron parte de nuestra sociedad en momentos y circunstancias poco claras en nuestros días, por lo que estudios más profundos del tema permitirán esclarecer las dudas que de aquí pudieran surgir.

BIBLIOGRAFIA

FERNANDEZ de Oviedo y Valdéz, Gonzalo
1850 **Historia General y Natural de las Indias y Tierra Firme del Mar Océano.**
Madrid; Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851 (Libro décimo séptimo, capítulo X).

GIO, Argáes Raúl F.
1996 **CAMPECHE y sus recursos naturales**
GOBIERNO DEL ESTADO DE CAMPECHE.
SECRETARIA DE EDUCACION, CULTURA Y DEPORTE
SOCIEDAD DE HISTORIA NATURAL

LANDA, Fray Diego de
1973 **Relación de las cosas de Yucatán**
Editorial Porrúa, S.A. México.

ORTIZ, Fernando
Los Negros Esclavos
Pensamiento Cubano
Editorial de Ciencias Sociales, La Habana

RESTALL, Mathew
S/f **"Alterity and Ambiguity: Spanish and Maya Perceptions of Africans in Colonial Yucatán".**
Mecanuscrito, sin fecha.

REDONDO, Brigido A.
1994 **Negritud en Campeche**
Ed. Congreso del Estado de Campeche.

NEGROE Sierra, Genny
1991 **PROCEDENCIA Y SITUACION SOCIAL DE LA POBLACION NEGRA DE YUCATAN**
En: Boletín de la E.C.A.U.D.Y.
Vol. 19, Nos. 106-107

RAGON, Pierre
1992 **LES AMOURS INDIENNES**
Ou L'imaginaire du Conquistador
ARMAND COLIN Editeur, Paris

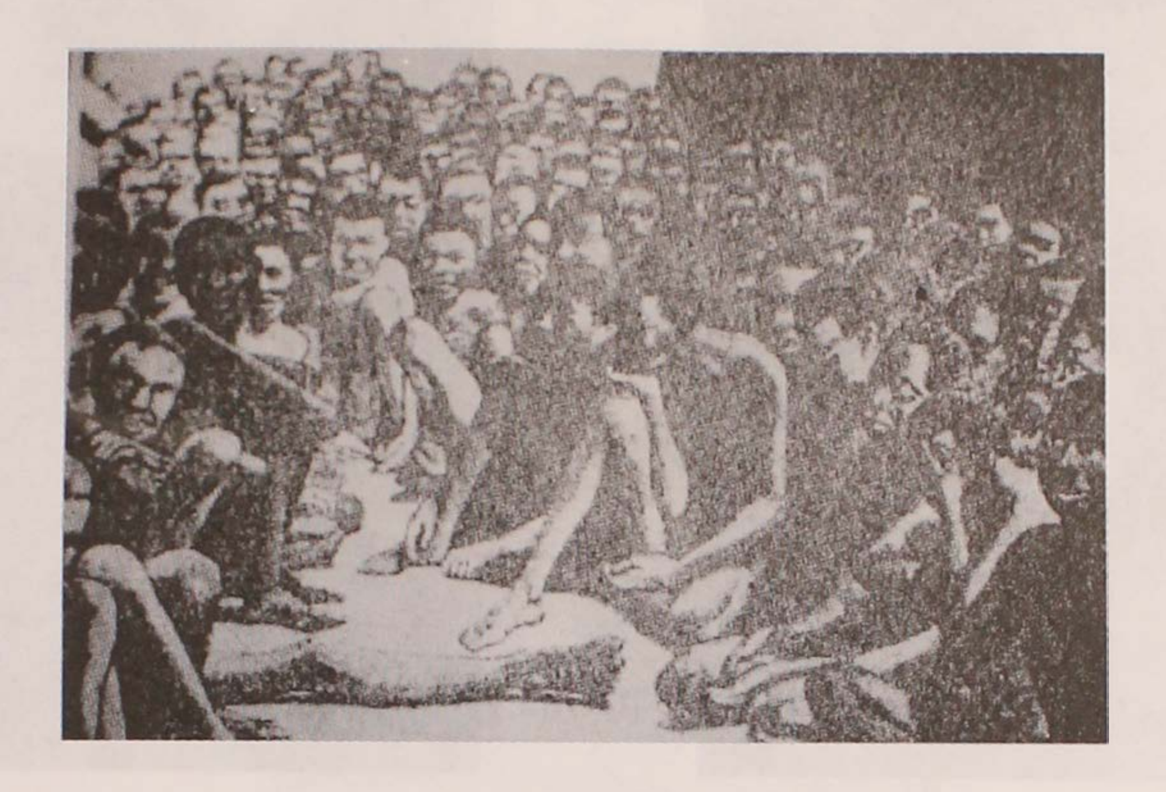
VICTORIA Ojeda, Jorge y Jorge Canto Alcocer
San Fernando Ake: La comunidad negra del nororiente yucateco (1796-1848).






ue escaparan los esclavos.





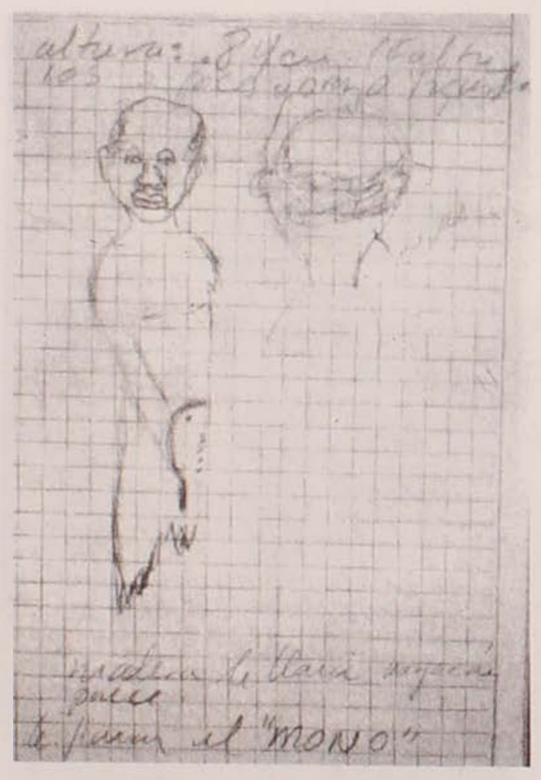


Foto 6. Negro de Campeche

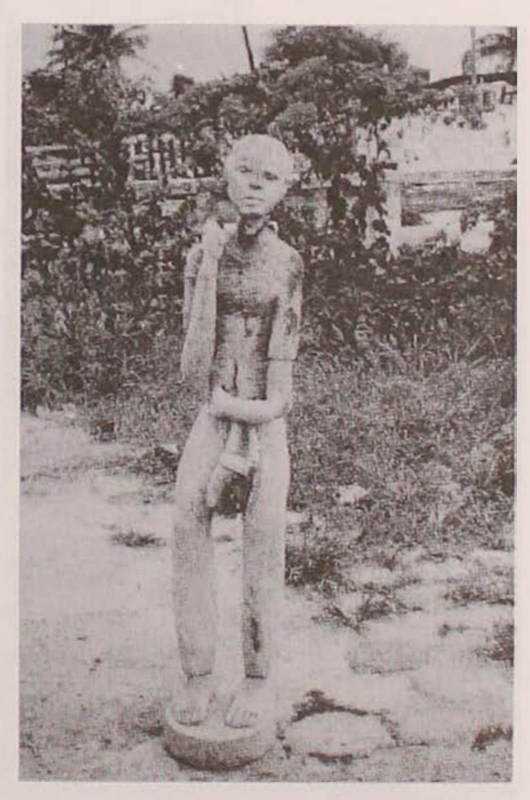


Foto 7. Negro de Progreso

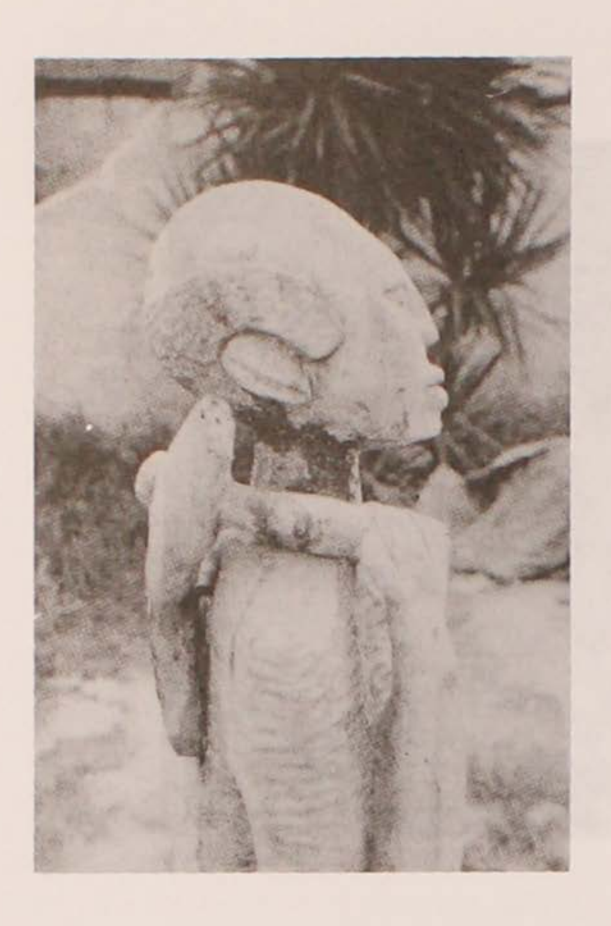








Foto 10. Negro de Cozumel

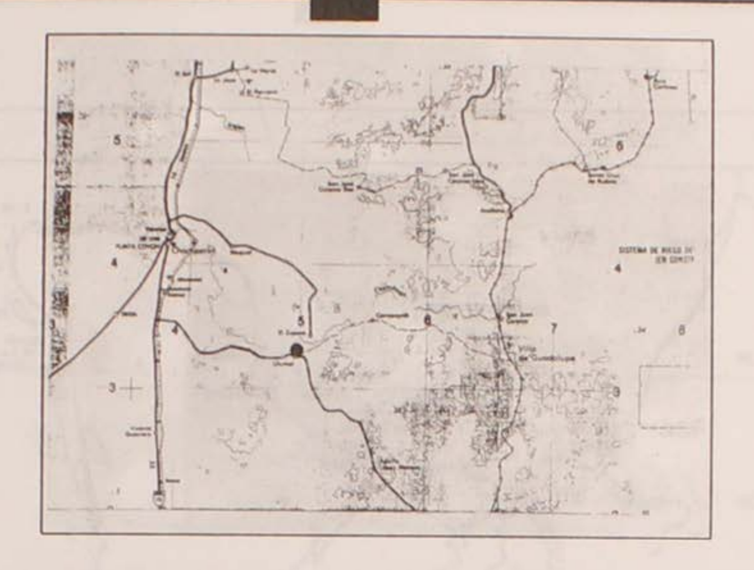


Fig. 1. Area de localización de la pieza

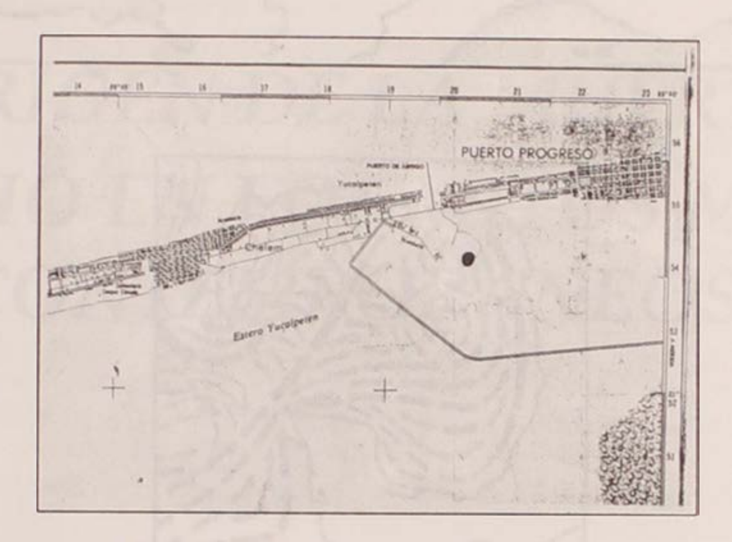


Fig. 2. Area de localización de la pieza



Fig. 3. Isla de Cozumel, donde se localizó la pieza

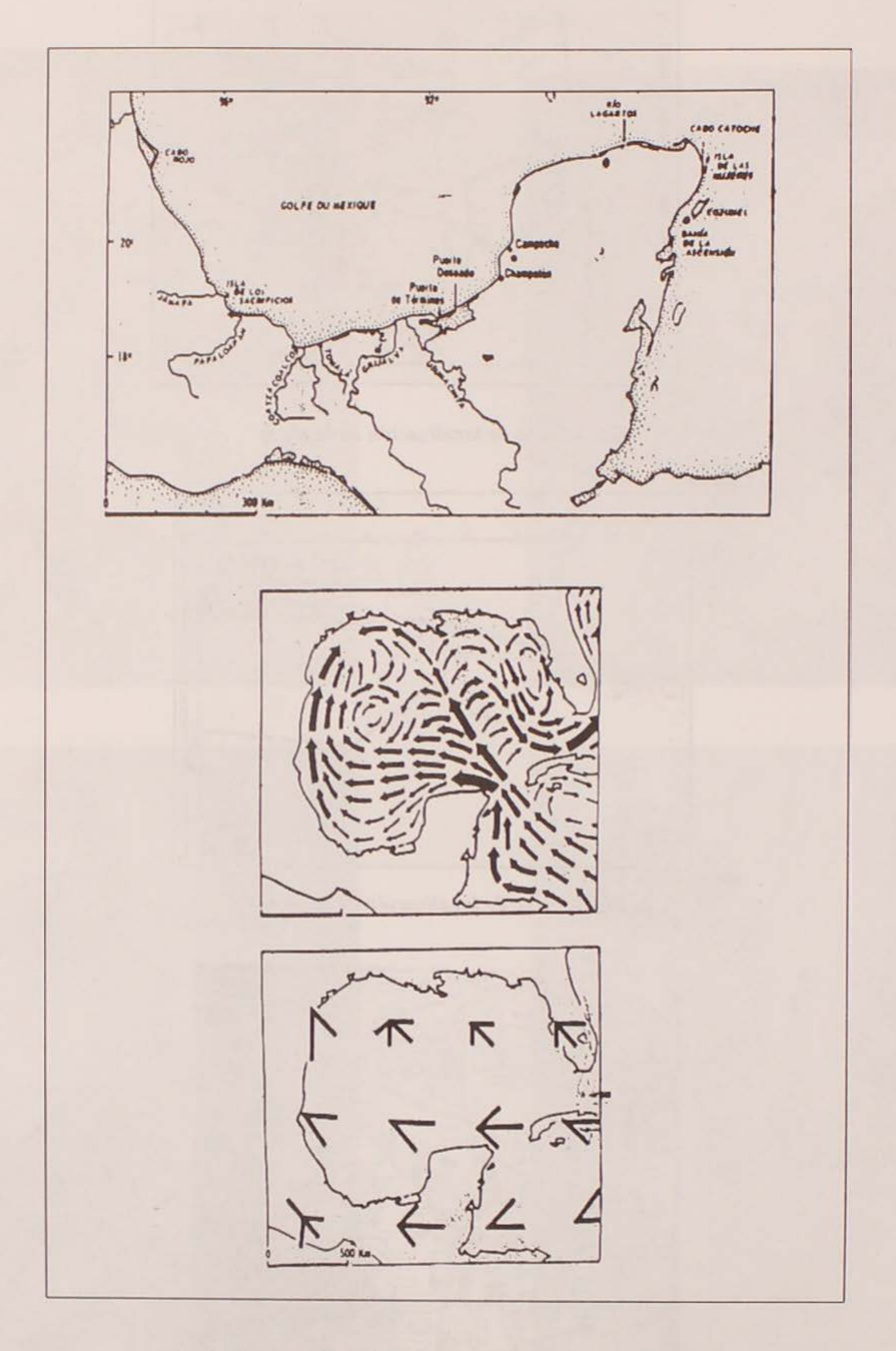


Fig. 4. Ilustración de la región, corrientes del mar y vientos

36

(243 de la Serie)

EL ORIGEN DE LA MUERTE: EL DILUVIO EN LOS MITOS MAYAS CONTEMPORANEOS

NOEMI CRUZ CORTES
Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM

EL ORIGEN DE LA MUERTE: EL DILUVIO EN LOS MITOS MAYAS CONTEMPORANEOS

NOEMI CRUZ CORTES
POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS (UNAM)

I. EL SIMBOLISMO DE LAS AGUAS.

De los elementos existentes en la tierra, y que los pueblos consideran indispensables para la formación de la vida, se encuentra el agua. Es el líquido de la vida por excelencia; representa la infinidad de lo posible, contiene todo lo virtual, lo informal, el germen de los gérmenes, todas las promesas de desarrollo, pero también todas las amenazas de reabsorción y destrucción.[1] La suma de sus cualidades la hacen a nivel simbólico un receptáculo de sustancias de vida y sustancias de muerte.

Todas las cosas y los seres vivientes que necesitan ser purificados deben ser cubiertos por el manto de las aguas; estar bajo el agua, simboliza estar muerto o enterrado,[2] por que ellas albergan la muerte, pero una muerte que genera vida.

La manifestación simbólica por excelencia del agua como la gran purificadora de los hombres a nivel universal es el diluvio, entendido como los torrentes de agua que caen del cielo y cubren en su totalidad o casi a la superficie terrestre.

La finalidad principal de los diluvios es dar muerte física o espiritual a los hombres, que de una manera u otra han dejado de lado su principal tarea: la adoración de sus creadores. Así, después de la absorción de las aguas, siempre existirá la posibilidad de crear una nueva humanidad, lo que marcará el inicio de una nueva época en la tierra.

Los pueblos que a nivel simbólico han padecido los diluvios...

> delatan una concepción cíclica del cosmos y de la historia: una época es abolida por la catástrofe y una nueva era comienza dominada por los "hombres nuevos".[3]

El diluvio más conocido por nosotros es el bíblico, sabemos que después de la creación de Adán y Eva, sus hijos, y los hijos de sus hijos se multiplicaron, poblaron la tierra, se entregaron al pecado[4] y su corazón se encaminó al mal, por lo cual, Jehová se arrepintió de haber creado al hombre y decidió destruirlo:

> Y dijo Jehová: raeré los hombres que he criado de sobre la faz de la tierra, desde el hombre hasta la bestia, y hasta el reptil y las aves del cielo: porque me arrepiento de haberlos hecho.[5]

Dios exterminó a los hombres, excepto a los que se encontraban en el arca construida por Noé y su familia. El pecado del hombre tuvo alcances infinitos, pues no fue suficiente con aniquilarlo a él, sino también a todo lo que existía en la tierra:

> Y yo, he aquí que yo traigo un diluvio de aguas sobre la tierra, para destruir toda carne en que haya espíritu de vida debajo del cielo; todo lo que hay en la tierra morirá.[6]

---

1 Chevalier y Gheerbrant. *Diccionario...* p. 52.
2 Van der Leeuw. *Fenomenología...* p. 333.
3 Eliade. *Tratado...* p. 198.
4 San Juan Apóstol define al pecado como "La trasgresión de la ley" Primera Epístola de Juan 3:4.
5 *Génesis* 6: 5-7.
6 *Génesis* 6: 17.

En el relato bíblico no hay una nueva creación del hombre, de la familia de Noé descenderá la humanidad, pero naturalmente, al ser bañados por las aguas diluvianas, han experimentado una purificación, por lo tanto, simbólicamente serán "nuevos hombres".

Me pareció conveniente explicar *grosso modo* el simbolismo de las aguas y el diluvio bíblico para identificar símbolos y establecer, en algunos casos analogías y en otros diferencias con los mitos cosmogónicos de mayas contemporáneos; apoyándonos en el método comparativo que ofrece la Ciencia e Historia de las Religiones.

II. LOS DILUVIOS MAYAS

De manera general, las cosmogonías prehispánicas señalan que existieron varios cataclismos que dieron origen a distintas épocas de creación y que antecedieron a la época actual; una de estas catástrofes fue protagonizada por las lluvias y los diluvios, los cuáles dieron muerte a los hombres de ese momento.

Veamos cómo aparece el diluvio en los mitos de origen de los mayas actuales.

Los mayas contemporáneos apuntan en sus mitos que la creación del hombre es la que toma más tiempo, en comparación con la de otros seres, como animales o plantas. La aparición del "hombre verdadero" en la tierra es un proceso de hacer y rehacer por parte de los dioses mayas; diversos intentos que finalizan cuando obtienen lo que necesitan: un ser que los alimente y los sustente. Y en estos largos procesos intervienen los diluvios.

En los mitos actuales, los dioses mayas al no estar contentos con los primeros hombres los quitaran de la tierra, a través del diluvio, y serán las únicas criaturas que tendrán una destrucción total, como si las aguas sólo los afectaran a ellos. Las montañas, los árboles, los animales conservarán la vida, serán renovados y reacomodados en el mundo, con una función distinta.

Tal parece que los diluvios que experimentaran los antepasados míticos de los mayas no fueron para crear otra vez a las plantas y a los animales, ya que éstos sólo son restaurados; el fin exclusivo era la humanidad.[7]

La muerte por agua hará posible la aparición —en la mayoría de los mitos — del último hombre, del "hombre verdadero", y la diferencia entre éste y los anteriores radica en que tiene la capacidad de reconocer a sus creadores.

Si sólo tenemos la noción cristiana del diluvio, al escuchar los mitos mayas, pensaríamos de inmediato en el *Génesis*; no obstante, hay que recordar que los diluvios son símbolos religiosos que se inscriben en el pensamiento universal, del cual los mayas participan y no sólo en la actualidad, las fuentes mayas prehispánicas y coloniales hacen referencia a este tipo de destrucción: como la página 74 del *Códice de Dresde*, el *Popol Vuh*, que menciona un diluvio de lluvias negras, y el *Chilam Balam de Chumayel* cuando dice que de un sólo golpe llegaron las aguas.

Es posible pensar que el diluvio que narran los mitos de los mayas actuales proviene del mito que tuvo su origen en la época prehispánica y que ha sobrevivido gracias a la tradición cristiana, y que las otras etapas cosmogónicas hayan sucumbido ante esta influencia.

Además, cuando los mayas contemporáneos narran el mito diluviano, no hacen referencia alguna a la destrucción por causa del "pecado",[8] aunque de la misma forma que el cristianismo, el diluvio se considera un castigo de Dios. La idea común en los mitos del diluvio es que los dioses lo envían porque el ser humano no ha tomado conciencia de su función dentro del cosmos, no honra a los seres sagrados y por tanto no es un "verdadero hombre".[9]

Por otra parte, hemos encontrado entre los grupos mayances que las deidades destruyen, limpian y purifican con las aguas al mundo y dan muerte al hombre, y vamos a ver que muchas veces los hacen porque es parecido o quiere igualarse a sus hacedores,[10] o bien porque no sabe hablar, ni cantar, ni hacer fiestas; en ambos casos la criatura es imperfecta.

En la siguiente parte de este trabajo presentaremos fragmentos de algunos mitos, ch'oles, tojolabales, cakchiqueles, mames y tzotziles que narran la destrucción de los hombres por un diluvio.

---

[7] Eliade, *Imágenes...* p. 166. ...tanto en el plano cosmológico como en el antropológico, la inmersión de las aguas equivale no a una extinción definitiva, sino a una integración pasajera a lo indistinto, seguida de una nueva creación, de una vida nueva, o de un nuevo hombre, según se trate de un momento cósmico, biológico o soteriológico.

[8] En algunas etnografías "pecar" consiste en tener relaciones sexuales lícitas o ilícitas.

[9] Van der Leeuw. *Fenomenología*.... p. 301. Realmente, el hombre empieza por el hecho de la conciencia, es decir, por el hecho de que se separa de sí mismo, que se reconoce y se comprende desde un punto que se encuentra fuera de él [...]. El fenómeno "hombre" sólo puede comprenderse con ayuda de una dimensión extrahumana, ya sea biológica o teológica.

[10] Véase, Eliade. *Ibid.*, sobre las aguas.

III. El diluvio y la nueva creación de los hombres

Los ch'oles

Según los ch'oles los primeros hombres creados por *Ch'ujtiat*, el dios supremo, se llamaban *Chuntie Winik*, ellos habían sido concebidos para poblar la tierra:

> eran muy altos y muy fuertes; era grande su pensamiento y su gozo de la tierra... Pero los primeros hombres no trabajaron, vivieron y se olvidaron de *Chu'jtiat*; no lo reconocieron, no hablaron más de él, fueron ingratos... dijo *Ch'ujtiat*: como no se mueven para trabajar, ni me toman en cuenta, ni me respetan como yo los hice, mejor los voy a acabar. Es mejor que desaparezcan de la tierra ya que para nada me sirven.[11]

La frase fundamental del relato es "ni me toman en cuenta, ni me respetan"; es decir, los Chuntie Winik se han olvidado de *Ch'ujtiat*, y de la razón de su existir; la consecuencia es su destrucción y el dios creador ordena a la lluvia que caiga sobre la tierra.

> Y la lluvia obedeció y comenzó a llover… y llover… y llover… El agua cayo sobre aquellos hombres en muchos días y muchas semanas y en las planadas de la tierra el agua se fue quedando
> Y los *Chintie Winik* se ahogaron; todos se ahogaron igual que casi todos los animales.
> De aquella vez que subió el agua se salvaron de morir los peces.[12]

No obstante, algunos hombres se salvaron subiendo hasta la punta de los árboles y desde ahí enfrentaron a su creador, diciéndole que habían sobrevivido gracias a su propia inteligencia. *Ch'ujtiat* tomó a estos hombres, les arrancó las cabezas y se las puso en lugar de sus anos; así la sangre ya no alimentaría sus cabezas, sino el excremento.[13]

Como hemos visto, a pesar del diluvio, los primeros hombres logran sobrevivir, esto entraña un problema, pues no pueden ser destruidos nuevamente con otro diluvio, porque implica dar origen otro reacomodo universal; ni pueden permanecer como hombres, porque han fallado ante los dioses, por lo tanto, sólo queda transformarlos en seres que habiten en el plano terrestre, pero que no gocen de los privilegios de los humanos, por eso son transformados en monos.

El diluvio ch'ol trae consigo regeneración para las plantas, animales, las montañas y los árboles, pero no así para el primer hombre, este es exterminado, para dar paso a una recreación con menos fallas:

> Los *Tiomi yem alob*.
> Sus hijos eran de *Ch'ujtiat* pues él los formó. Solitos él los formó. Solito él los sacó....
> *Ch'ujtiat* los hizo. Con inteligencia, pero no mucha, tienen que aprender.[14]

Los tojolabales

Por otra parte, en los mitos tojolabales, el diluvio también es causado por el hombre, porque no le gustaba trabajar, ni hacer nada. Los primeros humanos lo tenían todo, incluso sus herramientas realizaban solas las labores del campo y del hogar, pues tenían corazón,[15] lo que les permitía a los hombres pensar en cosas 'no buenas', por ejemplo:

> el hombre deseaba formar un enorme cerro que le permitiera llegar hasta el techo del mundo y mirar lo que había en el rostro del cielo...[16]

La inteligencia que poseen los primeros tojolabales se invierte en algo que es imposible: llegar al cielo, espacio sagrado por excelencia,[17] y tratar de ver que hay en él, lo que a nivel simbólico significaría igualarse a los seres supremos.

---

[11] Morales Bermúdez. *On Ot'ian...* p. 68.
[12] *Ibid*.p. 68-69.
[13] Alejos. "La creación del mundo… p. 39.
[14] Morales. *Op. cit.*. p. 72.
[15] "tenían corazón" se refiere también al aliento vital, *altzil* en tojolabal. Véase. Lenkersdorf. *Los verdaderos...*
[16] Ruz, Mario. *Los legítimos hombres*. vol. 1. p. 15.

Ante tal afrenta *Ajwalaltik dyos* [señor dios] destruye al mundo en dos pasos, utilizando lo frío y lo caliente: ordena a los volcanes a "escupir ceniza" hasta que la tierra quede cubierta; algunos hombres se esconden y se refugian en las cuevas,[18] dice el mito:

> Empezó después a llover. Día y noche llovía. Algunos dicen que llovió tanto que se cubrieron aun las montañas más altas, que todo quedó bajo el agua.[19]

Las cenizas y la lluvia[20] tendrán un papel catártico, de limpieza del mundo, y de transformación para aquellos humanos que lograron salvarse. Al igual que en el mito ch'ol, no puede generarse otra inundación para matar aquellos sobrevivientes; no hay más remedio que mutar sus carnes; no pueden seguir viviendo como hombres, pues han fallado; pero tampoco pueden ser destruidos, porque implicaría enviar una nueva catástrofe; el único camino viable es la transformación, despojarlos de su condición humana y dejarlos como los seres que servirán a la nueva humanidad, es decir, en animales; pero ésta vez no sólo serán monos, sino todos aquellos que en sus manos lleven la huella de que algún día fueron hombres, como los tepezcuintles, los tlacuaches y los mapaches.

Con las lluvias y las cenizas, la especie humana habrá perecido, y los tojolabales hablan de una nueva era cosmogónica:

> De nuevo fueron creadas las cosas, esta vez sin corazón, y enseguida decidió Dios crear a un nuevo hombre.[21]

En otro aspecto, el hecho de ocultarse en los hoyos o en las cuevas es común en la mayoría de los mitos, por ejemplo, un mito cakchiquel dice que cuando el diluvio empezó la gente estaba contenta y no se dio cuenta hasta que todo se empezó a llenar de agua[22], ésta subió hasta que exterminó a todos los hombres, aun cuando éstos se subieron a los cerros y escarbaron hoyos para enterrarse:

Este mito, el ch'ol y el tojolabal, que hemos visto coinciden en que los primeros hombres desesperados buscan un refugio en las cuevas o en los hoyos, esto nos enseña otra parte del profundo simbolismo de estas narraciones de destrucción. Los hombres que han osado sobrevivir son transformados, ya sea por la mano directa de dios, o por la Madre Tierra. Si bien, el agua es un aspecto purificador que limpia y renueva todas las formas vivas, y las sumerge en la muerte para cambiarlas, la entrada a las cuevas y a los hoyos en la tierra implican lo mismo, pero sin involucrar a la muerte: internarse en ellas es similar a un rito de pasaje, una iniciación en donde aquel que ha entrado en la *tellus mater* sale de ella con otra imagen física y anímica, y en los casos que analizamos, sin duda, la pérdida fundamental es la humanidad.

Las montañas y las cuevas son refugio por excelencia, lugares de orden sagrado, cuyo simbolismo religioso hace que sean consideradas zonas de protección y amparo, a nivel universal; [23] por eso, no es casual que los hombres ante el peligro de muerte escapen a las montañas o se internen en las cuevas.

Simbólicamente, cuando los hombres se refugian en las cavernas, huyendo de las aguas y de las cenizas, se internan en el vientre de la madre tierra, al salir vuelven a nacer, pero transformados,[24] Así, los humanos que no han muerto por las aguas diluvianas, mueren en tanto que hombres, al salir de las cavernas, simuladoras de la sepultura. Estos seres han sido regenerados y adecuados al nuevo mundo:

> El carácter de la caverna se patentiza en el hecho de que es llegar del nacimiento y de la regeneración; también de la iniciación, que es un nuevo nacimiento.[25]

[17] Esto es imposible para un hombre en condiciones profanas y simples; los chamanes sí pueden, después de una rigurosa preparación trascender al espacio sagrado, pero la finalidad que llevan es la de comunicarse con los dioses.

[18] Ruz. *Op cit.* p. 64.

[19] *Ibid.* p. 15-16.

[20] Combinación que se utilizaba hace tiempo para blanquear la ropa.

[21] Ruz. *Los legítimos...* p.15-16.

[22] Dary Fuentes. *Relatos de los antiguos.* p. 40. Esta es una actitud similar a la de los contemporáneos de Noé de la *Biblia*. Tal vez, en este caso, ignorar el origen del diluvio y narrar que la gente estaba contenta se deba a la aceptación de antemano de la tradición bíblica, hasta cierto punto.

[23] Dice Van der Leeuw "Hay montañas sagradas en todas las partes del mundo, ya se que simplemente se les atribuye potencia, ya que se conciba el poder como demonio o dios. Las montañas lejanas, inaccesibles con frecuencia volcánicas, lóbregas, siempre majestuosas, se apartan de lo cotidiano y por eso tienen la fuerza de lo completamente otro. *Fenomenología...* p. 45.

[24] *Ibid.* p. 674.

[25] *ibid.* p. 266.

Así, los seres paridos por la caverna, ahora son otras criaturas del mundo, y aunque el diluvio fue planeado para destruirlos, la cueva los protege, a cambio de su humanidad

IV. EL DILUVIO, EL ORIGEN DE LA MUERTE

Los mitos yucatecos

Algunas narraciones de la península de Yucatán acerca de la creación y destrucción del hombre explican que primero existieron unos enanos, los "ajustadores" los constructores de las ruinas, pero murieron apenas salió el sol. No obstante, en el segundo periodo de la historia de la tierra vivieron los *Dzolob*, "ofensores", un aguacero destruyó la mayor parte del mundo, después del cual llegaron al poder los *masehuali* o mayas del tiempo presente.[26]

Aunque este mito no explica porque llega el diluvio, el mito de la región de Tusik, dice que fue porque los primeros hombres se volvieron de costumbres relajadas:

> en castigo, Dios les mandó un diluvio que los destruyó a todos. Después aparecieron los Itzaés, considerados como hombres sanos y sabios. Luego poblaron los mayas, de los que proceden los indios actuales, no eran tan sabios como los Itzaés, desaparecieron al llegar los blancos.[27]

Los mitos tzotziles

En la década de 1970, Calixta Guiteras recopila entre los tzotziles un mito que narra cómo Dios destruye a "los cristianos", aunque aún no queda claro el por qué; los que sobreviven a este diluvio también se convierten en monos:

> Bajó el agua por los *xam*, agujeros abiertos con un palo, la vara de Dios. Hubo muchos arco iris, y vino un pájaro que llevó en su pico una paja en muestra que ya estaba bajando el agua. Fue a avisarle al Dios allí donde estaba sentado: 'Ya están muertos los cristianos, murieron por las crecientes.[28]

La palabra *xam* o *cham* significa lo malo, enfermar, morir o cosa que muere.[29] Los hoyos entonces son causantes de la muerte, ya que por ahí pasa el agua impregnándose de mortandad.

Así, el diluvio, concede una novedosa característica a los hombres: la muerte, en algunos casos es la primera que van a experimentar, dicen los tzotziles:

> Este es el tercer mundo, antes de él hubo otros dos. En el primero, la tierra era completamente plana y no había sol, sino sólo una luz muy débil. Había muchas personas en ese mundo, pero eran imperfectas y no sabían morir; esto no agradaba a los dioses y por ello enviaron un diluvio que acabara con el mundo.[30]
>
> Destruido el primer mundo y muertos sus pobladores, fue creado otro y nuevamente poblado por personas. Pero éstas también eran imperfectas porque no permanecían muertas después de morir; a los tres días volvían a vivir y seguían viviendo eternamente. Esto tampoco agradó a Dios quien decidió, entonces destruir el mundo con un torrente de agua caliente.[31]

Todas estas catástrofes son motivadas por el hombre y no por las demás cosas vivientes. El mundo se desbasta otra vez por su causa, específicamente por la incapacidad de morir.

Si los diluvios son parte de los mitos antropogónicos; el diluvio en sí es también un mito del origen de la muerte, es la forma de instaurarla, de hacer al hombre cada vez menos semejante a los dioses y convertirlo en mortal. Antes que aparecieran los diluvios, los primeros hombres no habían experimentado la muerte.

El no saber morir, o morir y resucitar al tercer día (que es una crítica directa al cristianismo) pone en riesgo al equilibrio cósmico; si bien, en el pensamiento mesoamericano, la muerte engendra a la vida; entonces la vida necesita

---

[26] Tozzer citado en Villa Rojas. *Los elegidos...* p. 153-154.
[27] Villa Rojas, *Ibid.* p. 439.
[28] Guiteras. *Los peligros del alma.* p. 141-142.
[29] Lauhglin. *The great tzotzil dictionary...* Recordemos también que las enfermedades son entes, seres con vida propia que viajan en los aires.
[30] Holland. *Medicina.* p. 71.
[31] *Ibid.* p. 72.

morir para reiniciar el ciclo; pero, si el hombre muere unas horas y vuelve a vivir eternamente no asegura el curso de la vida, ni la preservación de ésta.

En resumen, el diluvio, de agua caliente, de agua fría, acompañado o no de cenizas no sólo es el paso previo para la parición de un nuevo hombre, es también el origen de la muerte, estar en el agua, significa estar muerto, enterrado,[32] y será una condición que heredará esta nueva humanidad. A partir de éste suceso, los ancestros habrán fenecido, y los hombres nuevos sabrán morir; por tanto la nueva generación será eminentemente mortal:

> Los dioses circulan, se recomponen; en síntesis son inmortales. En cambio los hombres no pueden moverse libremente a otros estados del tiempo y del espacio como pueden hacerlo los seres sobrenaturales, los dioses. Los hombres son mortales.[33]

V. BREVE CONCLUSIÓN

Es en el tiempo mítico cuando se instaura la muerte en la tierra, en el Universo. Junto con la vida aparece la muerte en el hombre.

Al igual que el vaho en los ojos que ocasiona la disminución de la vista de los primeros hombres según el *Popol Vuh*, la muerte es una caracteristica que adquirirán los hombres verdaderos, los hombres actuales, que lo hacen más diferente de los dioses y más dependientes de ellos.

Después de los diluvios se rompe el tiempo mítico e inicia el profano, el tiempo cronológico; los diluvios marcan el fin de las destrucciones y el inicio de la era cosmogónica actual; el nuevo hombre convertirá a la tierra en su hogar y establecerá una comunicación más intensa con las divinidades, tal vez más aún de la que tenían los propios antepasados.

A la par del tiempo profano el tiempo mítico continua, ya que esta etapa humana, este lapso profano no es más que un pedacito de la historia sagrada; porque el hombre maya es un ente sagrado; la era de los hombres actuales no es eterna, pues dicen los mitos que vendrá una nueva destrucción y no se sabe cómo ni cuándo, pero en el pensamiento de muchos mayas está catástrofe traerá la abundancia y el orden que tanto añoran.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Alejos García, José. "La creación del mundo y los primeros hombres entre los ch'oles de Chiapas": 38-44. *Universidad de México; Revista de Universidad Nacional Autónoma de México.* No. 523.524, Vol. XLIX. México, UNAM, agosto-septiembre, 1994.

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. *Diccionario de los símbolos.* 3ª ed. Trad. del francés por Manuel Silvar. Barcelona, Herder, 1991. 1107 p. ilus.

Dary Fuentes, Claudia. *Relatos de los antiguos; estudios de la tradición oral de Comalapa, Chimaltenago.* Versión Kaqchiquel por Alberto Esquit. Guatemala, Universidad de San Carlos, 1992. 137 p. ilus. (Cuaderno de investigación, 1-91).

Eliade, Mircea. *Imágenes y símbolos; ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso.* 3ª ed. Trad. Del francés por Carmen Castro. Madrid, Taurus, 1979. 196 p. (Ensayistas, 1).

____________. *Tratado de Historia de las Religiones.* 10ª reimp. México, Era, 1996. 462p. (Biblioteca Era, 11).

Guiteras Holmes; Calixta. *Los peligros del alma; visión del mundo de un tzotzil.* Trad. del inglés por Carlo Antonio Castro. México, Fondo de de Cultura Económica, 1965. 310 p.(Obras de antropología).

Holland, William. *Medicina en los Altos de Chiapas; un estudio del cambio socio-cultural.* México, Instituto Nacional Indigenista, 1963. 321 p. (Antropología social, 321.).

Laughlin, Robert. *The great tzotzil dictionary of Santo Domingo Zinacantan. Whit grammatical analysis aand historical comentary.* Washington, Smithsonian Institution, 1988 3 vol.

Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos; voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica.* México, Siglo XXI/UNAM, 1996. 197 p. (Antropología).

López Austin, Alfredo Morales Bermúdez, Jesús. *On O T'ian. Antigua palabra ; narrativa indígena chol.* México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 1984. 179 p. ilus. (Ensayos, 13).

Morales Bermúdez, Jesús. *On O T'ian. Antigua palabra ; narrativa indígena chol.* México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 1984. 179 p. ilus. (Ensayos, 13).

Ruz, Mario Humberto, editor. *Los legítimos hombres: aproximación antropológica al grupo tojolabal.* 3 vol. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas: Centro de Estudios Mayas, 1981.

Van der Leuuw, G. *Fenomenología de la religión.* 1a. reimp. México, FCE, 1975. 687 p.

Villa Rojas, Alfonso. *Los elegidos de Dios; etnografía de los mayas de Quintana Roo.* México, Instituto Nacional Indigenista, 1978. (Antropología social, Colección INI, 56) 571 p. ilus.

[32] Van der Leeuw. *Fenomenología*... p. 333.

[33] López Austin. *Los mitos*... p. 179.

37

(244 de la Serie)

DEPORTACION, CÁSTIGO Y SUFRIMIENTO. LOS YAQUIS EN TANKUCHE

RAQUEL PADILLA RAMOS
Centro INAH Sonora/Yucatán

DEPORTACION, *CÁSTIGO* Y SUFRIMIENTO. LOS YAQUIS EN TANKUCHE

RAQUEL PADILLA RAMOS
CENTRO INAH SONORA/YUCATAN

INTRODUCCIÓN

Después de varias décadas de iniciada la lucha militar por la defensa de la Tierra y la Autonomía, en el ocaso del siglo XIX los indios yaquis del estado de Sonora conocieron otra política de Estado distinta a la de la Guerra, que los llevaría a las plantaciones henequeneras de la península de Yucatán: la Deportación. En junio del año 2000 se cumplieron cien años de ese triste acontecimiento para la historia de "la tribu", como se les llama en Sonora y ellos mismos con gusto se denominan, pese a lo que digan las novedosas y "semánticas" corrientes antropológicas.

Las causas de la deportación son muchas, evidentes algunas, oscuras otras, pero definitivamente creo que en ellas tuvieron que ver causales no sólo sonorenses, sino también "peninsulares" y, por supuesto, "centrales". El hecho de que muchos factores se hubiesen conjuntado a pesar de los más de tres mil kilómetros de distancia, es una prueba más que rompe un poco con la vieja creencia de que tanto uno como otro extremo geográfico eran aislados respecto al resto de la República.

Y para no romper con los esquemas tradicionales de presentación de un trabajo académico, presentaré "por orden" cronológico y geográfico la forma como un grupo de yaquis, mujeres yaquis específicamente, fueron a parar a la hermosa hacienda de Tankuché, en el estado de Campeche.

EL 18 DE ENERO DE 1900

Fue, a decir del médico militar Manuel Balbás, una "fecha fatídica"[1] para los yaquis, donde se vieron las más terribles atrocidades de la Guerra. Se conoce a este suceso como el Combate del Mazocoba y fue tal vez el más reñido enfrentamiento entre las fuerzas federales y los "alzados".

Las descripciones que tenemos del cerro, el cañón o la mesa de Mazocoba, recogidas de plumas presenciales del Combate,[2] nos hablan de un cerro escabroso y un cañón profundo, agreste e inaccesible. El Mazocoba tiene peligrosos abismos y rocosas salientes que hacen sumamente difícil su tránsito. Para darnos una idea, hay en él un precipicio conocido como "Sal si puedes".[3]

Pues bien, este sitio abrupto y escondido fue el escenario del combate entre el ejército federal y los yaquis que marcó la pauta de la forma de hacer la guerra por ambos bandos. Culminaba el siglo XIX y éste se llevaba consigo una etapa en la historia de "la tribu" que, diezmada, cansada y hambrienta, tuvo que dejar atrás la guerra formal y sustituirla por la conformación de gavillas esporádicas e intermitentes dedicadas al merodeo, al saqueo y al pillaje, básicamente.

El gobierno por su parte, optó por la medida que aparentemente seria el "fin del sueño yaqui", parafraseando el cuestionable título de mi libro:[4] La deportación a Yucatán. Los nuevos modos de hacer la guerra fueron producto, como ya dije, del enfrentamiento en el cañón del Mazocoba, ya que al morir gran cantidad de indios varones, sus viudas y huérfanos fueron hechos prisioneros y transportados a tierras lejanas.[5] Éstos conformaron la primera remesa de

---

[1] BALBÁS: 1985 [1927]: 53.

[2] BALBÁS: 1985 [1927]: 53-69; TRONCOSO: T.II: 1983: 159-63, cita el parte militar del coronel Lorenzo Torres quien habla del "cañón", de "crestones", "alturas", "cañadas" y "cerros".

[3] BALBÁS: 1985 [1927]: 53. "El nombre de este sitio es perfectamente adecuado a las condiciones topográficas del terreno. Es tan estrecho, tan escabroso y tan profundo el manantial que da nombre y localiza el mencionado lugar, que para llegar a este aguaje, es necesario ejecutar verdaderos ejercicios de gimnasta."

[4] *Yucatán, fin del sueño yaqui. El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato*, DGP/SEC, Hermosillo, 1995. Con doliente análisis autocrítico, a lo largo de los años he comprendido que pese a lo cruel de la medida de deportación a Yucatán, ésta dista mucho de haber dado al traste al sueño yaqui. Que los yaquis aún sueñan y luchan por hacer su sueño realidad está probado por los fuertes lazos identitarios, sobre todo los relacionados al Territorio o por la reunión luctuosa en honor al jefe Tetabiate, etc.

[5] BALBÁS: 1985 [1927]: 64.

deportados a la península de Yucatán.[6] El resquebrajamiento poblacional y sobre todo moral que el Combate implicó, hizo que los alzados no pudieran más hacer un ataque frontal o una defensa organizada en grande.

Los dantescos pormenores del enfrentamiento en Mazocoba son descritos con santo y seña, con tripas y sesos, por el doctor Balbás en sus *Recuerdos del Yaqui*.[7] Personalmente ignoro si la crudeza del encuentro militar pervive en la memoria de los *yoremes*, pero ahora sé que eso de la memoria social e histórica se vive diferente en cada sociedad, en cada pueblo o en cada comunidad, y si de algo estoy segura es de que cuando los yaquis tengan necesidad de evocarlo, lo harán.

Las mujeres y los niños prisioneros de guerra fueron curados y alimentados para luego ser embarcados rumbo al centro del país y de ahí a la península de Yucatán. El Ministerio de Fomento, a la sazón encabezado por Manuel Fernández Leal, estableció un contrato[8] en marzo de 1900 con Manuel de Arrigunaga y Gutiérrez, importante empresario agrícola campechano, mediante el cual le cedía a los cautivos para que trabajasen en las haciendas henequeneras de su suegra, doña María Jesús Peón Vda. de José María Peón Loza, quien había fallecido a finales del siglo XIX.[9] Don Manuel estaba casado con Eduviges Peón y Peón.[10]

Lo más probable es que este grupo de yaquis ni siquiera tuvo noticia del contrato mencionado. Menos factible es aún que lo hayan firmado. En el documento está muy claro que el protocolo se llevó a cabo entre el Ministerio de Fomento y don Manuel de Arrigunaga. Las haciendas a las que el documento alude son San Simón, San Mateo y Tankuché. De las tres, la última ocupará la atención de la segunda parte de esta ponencia.

7 DE JUNIO DE 1900.

Tankuché está situada en el estado de Campeche, no muy distante de la frontera con Yucatán. Es conocido como "zona de petenes", debido a su abundancia en ojos de agua y sus ramales, pero los arqueólogos la ubican dentro de la zona conocida como "Puuc". John Lloyd Stephens lo visitó en la década de los cuarenta del siglo XIX, dejando testimonio escrito sobre sus ruinas extensas y las coloridas pinturas murales.[11] Aunque el pueblo carece de cenote, no muy lejos de él, como a 15 kilómetros, hay un ojo de agua de exuberante belleza conocido como El Remate.

Cuenta la leyenda que una hermosa princesa maya llamada Sujuy Ja' se bañaba allí todos los días, donde conoció a un gallardo soldado, Káatsin Eek', el cual la enamoró y le ofreció su palabra de matrimonio. Al marchar éste a la guerra una envidiosa y mentirosa mujer llevó a Sujuy Ja' la triste noticia de la muerte de su amado, pues lo quería para esposo de su hija. La doncella sucumbió entonces en las aguas cristalinas del lugar de los encuentros amorosos y el joven, al buscarla, descubrió cómo su cuerpo fue convertido por la Guardiana de las Aguas en una extraña y hermosa flor. Desde entonces se le conoció como Lool Ja', que quiere decir "flor de agua", o sea "lirio acuático". El Guardián de los Bosques convirtió al mozo en un corpulento y majestuoso árbol que hasta hoy extiende sus ramas cobijando a la frágil flor, y lo llamó J-Box Káatsin Eek', que significa "palo de tinte negro".[12]

En este romántico contexto, bañado de árboles frondosos y chubascos veraniegos con sus consecuentes plagas de mosquitos necios y tábanos postrantes, está ubicado Tankuché, el pueblo, y dentro de él, la hacienda, o mejor dicho, la ex-hacienda. En Tankuché la historia de la gente va ligada al henequén, a la "esclavitud" y al "sufrimiento". Su belleza e importancia productiva se perciben a través del edificio (el casco) que aún se sostiene majestuoso y firme en medio de una gran explanada (ver Figura 1).

En 1875 su dueño, Simón Peón, instaló una maquinaria para extraer el colorante del palo de tinte,[13] abundante en ese lugar. Los rojiblancos de su fachada y sus torretas recuerdan a un platillo mestizado con achiote y *k'óol*[*] y nos hablan de una plantación con mucha vida laboral y social, tanto de parte de los peones como de los que irónicamente portaban el apellido Peón, es decir, los propietarios, quienes tal vez acudían a Tankuché en ciertas temporadas del año. No se extrañe, amable escucha, de que esta familia hubiese sido la primera en "importar" mano de obra yaqui, ya que don Simón había sido el primero en trasladar indios mayas a Cuba, en tiempos de la Guerra de Castas.[14]

---

[6] *La Revista de Mérida* (*LRM*), 7/jun/1900, Año XXXII, Núm. 4067, pp. 1 y 2, citado en PADILLA RAMOS: 1995: 46-7.
[7] BALBÁS: 1985 [1927]: 65-9.
[8] AGEY: Poder Ejecutivo/C.515 (antigua numeración)/Gobernación/Contratos: 1916. El documento aparece en 1916 porque el gobierno de Salvador Alvarado lo usó para "liberar" a los yaquis que aún quedaban en los campos yucatecos.
[9] RUZ MENÉNDEZ: 1990: 45.
[10] RUZ MENÉNDEZ: 1990: 45.
[11] BENAVIDES: 1991: 43.
[12] DZUL POOT: 2000: 38-41.
[13] SIERRA: 1998: 76.
[*] Especie de salsa blanca espesada con harina de trigo (antes de maíz) que baña algunos guisos peninsulares.
[14] RODRÍGUEZ PIÑA: 1990: 102-3.



Fig. 1. Hacienda Tankuché

Manuel de Arrigunaga, yerno de los señores Peón, administró los bienes de doña María Jesús a raíz del fallecimiento del suegro. Probablemente doña Chuy no metía las manos en el negocio ya que, para empezar, no era común ver a las mujeres en esos menesteres. Por otro lado, el trabajo de administración agrícola era la especialidad de don Manuel, quien era conocido en el ambiente henequenero por haber presidido la Cámara Agrícola de Yucatán en diversas ocasiones[14] y por sus gestiones, fracasadas por cierto, ante los países europeos para venderles el sisal o sus productos. Acudió también ante el Instituto Pasteur de París para ver la posibilidad de obtener mayor provecho del agave.[15]

El contrato citado establece las condiciones en las que los "rebeldes" habrían de trabajar en los campos peninsulares, con sus derechos y obligaciones. Entre los primeros estaba tener una ocupación, es decir, trabajar, y que se les destinase a labores de acuerdo a su edad y su sexo; ser redituados con salario en plata; dotación de talleres manufactureros de artefactos de henequén, de donde la mitad de las utilidades que se obtuviesen irían en su beneficio; habitación de una casa sin pago de renta, uso libre de los bosques para obtención de leña; servicio médico y medicinas; escuelas nocturnas de primaria elemental para los niños; inspección de un agente del gobierno para ver si estaban recibiendo buen trato y anulación del contrato en caso de no cumplírseles lo prometido.

Había dos derechos más, para las que pido al auditorio especial atención: En caso de necesidad, auxilio con ropa, menaje y enseres para su instalación con cargo a sus cuentas particulares y a los precios corrientes en las plazas de los pueblos más cercanos y, por último, la apertura de una cuenta corriente para cada una de las personas de cada familia, en la cual se consignaría todo lo que se adeudara y se devengara del trabajo, para facilitar la "liquidación", si ésta se requería.

No podemos generalizar las cláusulas de este contrato de 1900 a otras que seguramente se redactaron en años posteriores, sobre todo en 1907-08, que es cuando más se intensificó la deportación, pero al menos este documento nos da luz de que los yaquis que arribaron al Mayab sí se endeudaron, o al menos eran prospectos de endeudamiento con los hacendados. Esto refuta la afirmación que en 1908 hizo un hacendado a John Kenneth Turner cuando le dijo "No permitimos a los yaquis que se endeuden con nosotros."[16] Si como dice Turner, los hacendados pagaban solamente $65 al Gobierno por cada yaqui y un mes después éstos se vendían en la región a $400,[17] es posible que sí tuviesen ya un

---

[15] GONZÁLEZ y MEDINA UN: 2000: 10 (npp. 2 y 4).
[16] TURNER: 1989: 15.
[17] TURNER: 1989: 14-5.

débito acumulado, aunque confieso que esto es sólo una especulación de mi parte pues creo que haria que rascar más en las particularidades del mercado negro en esos tiempos.

Entre las obligaciones de los sonorenses que el contrato establecía estaban trabajar donde se les destinare, pagar la materia prima para la elaboración de artefactos de henequén al precio corriente del mercado en Mérida, ser inspeccionados por un agente del gobierno para verificar su comportamiento y la anulación del contrato en caso de no cumplirse debidamente por ambas partes.[18]

Como se aprecia, las obligaciones de Arrigunaga eran mucho mayores que las de los deportados, sin embargo, en la práctica las cosas no se dieron como se estipulaba en el contrato, probablemente ni siquiera en cuanto a la inspección gubernamental. No se abrieron escuelas sino hasta mucho tiempo después, y en la memoria de los tankucheños* respecto a esa época siempre salen a relucir la esclavitud y el *cástigo*. No veo por qué con los yaquis hubiese sido distinto.

Fueron doscientas cincuenta las mujeres yaquis que arribaron a mediados de 1900 a Tankuché. La prensa local manejaba la noticia como una importante "inmigración" que beneficiaría la agricultura yucateca (dice "yucateca" porque las otras dos haciendas estaban situadas en Yucatán) y a la situación del Yaqui[19] y pronto otros hacendados intentaron hacer suyo el contrato, como doña Joaquina Peón e Ignacio Peón, quienes deseaban obtener "colonos" yaquis bajo las mismas condiciones que sus parientes.[20]

El contrato no se anuló* porque sencillamente no hubo necesidad de ello. Pese a lo que informaba *La Revista de Mérida* en junio de 1900 de que las yaquis de Tankuché

> Van muy gustosas al trabajo, no conocen la pereza y son muy obedientes y sumisas y de magnífico carácter. Trabajan dando al viento las alegres canciones que en su lengua aprendieron, y después de las tareas cuotidianas [sic], vuelven retozando y con la más viva alegría retratada en los semblantes, á sus humildes viviendas.
>
> Una nota curiosa, que revela el grado de miseria en que vivían esas pobres gentes: cuando comenzaron á levantarse las casas que iban á habitar, preguntaban muy asombradas á los antiguos sirvientes de la finca, si dichas habitaciones iban á ser tan grandes como las de aquellos,[21]

todo parece indicar que la mayor parte de estas mujeres murieron al poco tiempo de arribar a tierras del Mayab, debido a las condiciones de vida y de trabajo y, sobre todo, al desgano vital. Actualmente en Tankuché sólo queda una familia de herederos yaquis, los Cuculai, hijos de tres hermanas que quedaron viudas en Mazocoba y fueron a parar a la hacienda. Una de ellas, doña Juliana, sobrevivió gracias a que fue eximida del trabajo en los henequenales al casarse pronto con un maya llamado Nazario Yum.[22] Su hija nos habló de ella y de los tiempos del "sufrimiento".

NOVIEMBRE DE 1999. PETRONILA CUCULAI, "LA YAQUI"*

A simple vista no se distingue de las mayas que habitan en la Península. Es baja de estatura y sus setenta y tantos años le pesan en la espalda y en las piernas. Sus ojos son rasgados, como los de las mujeres de la tierra, pero al observarla de cerca, sus rasgos fenotípicos son algo distintos.

El estigma de "la yaqui" no sólo representa un diferencial respecto a los que la rodean, sino un calificativo discriminatorio, porque los hombres y las mujeres del campo peninsular no se autodenominan indios ni indias, ni siquiera mayas, sino mestizos y mestizas y, acaso, *mayeros*. Algunos incluso la llaman "vieja yaqui" o "vieja india",

---

[18] AGEY: Poder Ejecutivo/C.515 (antigua numeración)/Gobernación/Contratos: 1916 [1900].

* A los habitantes de los pueblos mayas, generalmente no se les agrega la terminación "eños" o "enses" para hacerles el gentilicio. A los vecinos de Tankuché en maya se les llamaría *tankucheilo'ob*, pero en realidad la gente se refiere a ellos como "los de Tankuché", o "los habitantes de Tankuché".

[19] *LRM*, 7/jun/1900, Año XXII, Núm. 4067, pp. 1 y 2.

[20] RUZ MENÉNDEZ: 1990: 48.

* Sólo hasta 1916, cuando el general Salvador Alvarado lo sacó a relucir para mostrar al Centro y a la opinión pública lo que el gobierno porfiriano hizo a los yaquis, en confabulación con la oligarquía henequenera, y para liberarlos del trabajo en los campos yucatecos, como ya señalé en npp. 10.

[21] *LRM*, 7/jun/1900, Año XXXII, Núm. 4067, pp. 1 y 2.

[22] Conversación con la señora Petronila (Petrona) Cuculai; Tankuché, Campeche; noviembre de 1999.

* No tengo conocimiento de yaquis con ese apellido en el área del Valle o Arizona. Personalmente, creo que si las tres hermanas que fueron deportadas a Campeche eran viudas, es probable que el apellido se haya perdido en Sonora en el mismo Combate del Mazocoba. Sin embargo, doña Petrona afirma que su abuela se quedó en su Tierra y que llevaba por nombre Bartola Cuculai.

pero doña Petrona no cambia su nombre porque "...así era el de mi [su] madre en Sonora."[23] No sabe cuando nació, pero sí que fue un 10 de mayo, allí mismo en Tankuché, y que, a la sazón, contaba con *setentisiete* años. Esto significa que debió ver la luz en 1922.

Doña Petrona está casada con Ricardo Huchim Caamal y tuvo ocho hijos, de los cuales seis viven: Basilio, Rufina, Abundio, Ricardo y Clemente. Trabajó lavando y costurando ropa ajena y torteando maíz para ayudar a su manutención. Actualmente su estado de salud afectado por la diabetes y fallas en el corazón que la obligan a convivir con un marcapasos, así como la edad, le impiden trabajar.

Como ya dije, la madre de Petrona se llamaba Juliana Cuculai y su padre Nazario Yan. Sus abuelos sonorenses eran José Juicojisiomea (lo escribo tal y como suena) y Bartola Cuculai. Llama la atención que Juliana haya conservado el apellido materno en vez del paterno, lo mismo que doña Petrona. Es posible que ambas señoras hubieran seguido la costumbre yaqui de tomar el patronímico que conviniera. Según las indagaciones de la antropóloga norteamericana Jane Holden Kelley, los yaquis adultos tienen la facilidad de escoger libremente a la familia a la que desean pertenecer,[24] y entonces es posible que lo mismo hagan con los apellidos aunque usualmente portan el paterno.

Juliana era una joven viuda cuando llegó a Tankuché. Tenía apenas 16 años. Doña Petronila dice que

> Dos hermanas más venían con ella. Mi mamá se salvó del trabajo duro del henequén porque pronto se casó con un hombre de aquí. Vinieron 300 mujeres al *sufrimiento* de la hacienda porque era el tiempo de la *esclavitud* y el *cástigo*.[25]

La mamá de doña Petrona murió mucho tiempo después de la deportación, víctima de una fiebre pulmonar que contrajo "...porque estaba calurosa lavando su *nixtamal de ella** mientras llovía; además se bañó con agua fría [de pozo] y no se cuidó." Los hijos de Juliana tuvieron el gusto de probar las grandes tortillas de harina con manteca que su madre les hacía, "...las viraba en el comal y se le levantaban muy bien." Le pregunté si sabía por qué su madre fue llevada a Tankuché y doña Petrona me dijo, con los ojos llenos de lágrimas, que

> ...los ricos vieron la manera de comprar esclavos. [Mi mamá] me contó que en Sonora mataron a todos los esposos [seguramente se refiere al Combate del Mazocoba] y después la trajeron como esclava a Tankuché... Me contaba que todos los varones se guardaron en la trinchera para que no los mataran. Mi abuela Bartola Cuculai se quedó en Sonora. Aunque mi mamá quería ir [no dijo regresar, sino ir] a Sonora, no tuvo dinero para el pasaje.

Doña Petrona no sabe hablar yaqui porque, según dice, no lo aprendió bien y ya se le olvidó. Recordó, sin embargo, algunas canciones que su mamá le enseñó:
[Cantó dos veces]



Loolita Mayo. Loolita Mayo
....
[estribillos en lengua yaqui, aparentemente]

[Después cantó en castellano otra canción que doña Juliana le enseñó]



Paloma blanca, piquito de oro
Que con sus alas volando va
Aquella tarde por platicamos
Tengo presente tu linda voz.

La lengua es un marcador no definitivo de identidad; en este caso, no porque se hable la lengua yaqui se adscribe uno automáticamente al grupo étnico. En el complejo mar de las identidades sociales, las autopercepciones y

[23] Conversación con Petrona Cuculai; Tankuché, Campeche; noviembre de 1999.
[24] HOLDEN KELLEY: 1982: 52-3.
[25] Conversación personal con Petrona Cuculai; Tankuché, Campeche; noviembre de 1999. La entrevista se llevó a cabo en lengua maya. En la traducción colaboraron Cesia Chuc y Domingo Dzul.
* Al traducir del maya al español, los pronombres posesivos son muy reiterativos: "su nixtamal de ella", "su casa de él", por ejemplo.

las heteropercepciones muchas veces no son correspondientes. El caso de Petronila Cuculai es uno de ellos y está cargado de contradicciones, sobre todo desde la autodefinición.

Todos en el pueblo identifican a Petronila Cuculai como "la yaqui"; incluso, el conocimiento que de ella se tiene trasciende los límites de Tankuché, puesto que en Bécal (Campeche) por ejemplo, distante unos 20 kilómetros, hay quienes han oído hablar de doña Petrona "la yaqui". Sin embargo, a pesar de ser hija de una mujer deportada y de las condiciones en las que su madre llegó a la hacienda, la entrevistada habla maya, usa hipil y duerme en hamaca, está casada con un maya y habita una vivienda típica del área peninsular. Aunado a esto, no heredó a sus hijas el apellido yaqui Cuculai, como lo había hecho su abuela y su madre. Vale la pena subrayar que, cuando charlé con doña Petrona, ésta me pidió que aprendiera bien la lengua maya si quería volver a hacerlo.

En su vida cotidiana, doña Petrona es para sí misma una maya, y pese al diferencial social que los tankucheños establecen al llamarla "la yaqui", ésta sólo evoca sus orígenes yaquis cuando el hacerlo le resulta redituable. Este usufructo social va en el sentido de que, siendo una mujer mayor a la que ya casi nadie escucha, el ser entrevistada por una "fuereña" que llega en carro, con grabadora en mano y cámara fotográfica, le da un estatus o cierta importancia al interior de su comunidad. Encima de esto, le dejé algo de dinero para que pudiera comprar unas medicinas que le hacían falta. Así, es probable que doña Petrona no sea la misma en Tankuché, desde que fue visitada por una servidora.

Para cerrar este apartado, vale la pena retomar las palabras con las que doña Petrona cerró la entrevista, cuando le pregunté qué les diría a sus parientes de Sonora si los viera:

> Yo estoy vieja, pobre y cansada y no puedo ir, pero cuando los veas, a' [ahí] les dices que solamente yo vivo y mi sobrina Esperanza, a' les dices que a mí me operaron y me pusieron un marcapasos, a' les dices que mi mamá murió.[26]

BREVES CONCLUSIONES

De antemano, pido al auditorio una disculpa si mis conclusiones no se apegan estrictamente a los cánones academicistas, pero quiero aprovechar la tribuna que amablemente se me ha ofrecido para hacer un recordatorio y poner el dedo en una llaga que no ha cicatrizado del todo.

En esta ponencia, esquematizada típicamente pues va de lo general (el contexto histórico) a lo particular (el caso), mi intención era presentar el panorama social de la política de deportación de yaquis a la península de Yucatán. Podría considerarse que el caso de Tankuché no es un buen ejemplo porque es particular y único. Particular en el sentido de que es uno de los pocos trabajos académicos en el que los yaquis expulsos y sus hijos tienen nombre y apellido, no sólo en Sonora sino también en el Sureste. En este ocasión se llama Petronila Cuculai. Y único porque huelga decir que esa fue la primera y única remesa de mujeres yaquis deportadas solas o con sus hijos, pues enseguida empezaron a llegar los varones, pero a otras haciendas en creciente prosperidad.

Sin embargo, el caso de la señora Cuculai y Tankuché es un botón de la muestra. El inicio de la política de deportación a Yucatán no tuvo un claro principio pero menos un fin evidente. Aún quedan vacíos por llenar. Para los yaquis los acontecimientos relacionados con la guerra se sucedían unos a otros, vertiginosa y anárquicamente, sin que fuera necesario presentar un parte militar, con fecha y relatoría de hechos, que quedara para la posteridad y para la futura tergiversación del pasado por parte de nosotros, los historiadores.

Y es que un suceso de la magnitud de la deportación no se pasa por alto en la memoria de la gente, menos de los que la sufrieron, como lo demuestra doña Petronila Cuculai. A 101 años de esta política de Estado, las heridas aún están abiertas y el perdón oficial no ha sido emitido, ni aún con las cuatrocientas mil hectáreas que el gobierno de Lázaro Cárdenas le restituyó a "la tribu".

La política de deportación no es cosa del pasado, que sólo los historiadores deban proyectar hacia el presente o el futuro, sino que es materia de discusión de todas las ciencias o disciplinas sociales o humanísticas, del poder gubernamental, de los mismos yaquis y de la sociedad en general. Valga este modesto artículo como un granito de arena.

FUENTES CONSULTADAS

ARCHIVOS:

Archivo General del Estado de Yucatán (AGEY). Poder Ejecutivo.

[26] Conversación personal con Petronila Cuculai; Tankuché, Campeche; noviembre de 1999.

BIBLIOGRAFÍA:

BALBÁS, Manuel. "Recuerdos del Yaqui", en: *Crónicas de la Guerra del Yaqui*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985 [1927].
BENAVIDES C., Antonio. *Geografía Política de Campeche en el siglo XVI*, Antologías, Serie Historia, INAH, México, 1991.
DZUL POOT, Domingo. Lool Ja' y Box Káatsin Eek'. Leyenda, Revista *I'INAJ* No. 11, Mérida, enero 2000.
GONZÁLEZ, Blanca y MEDINA UN, Martha. Yucatán: la revolución imaginaria, *Indicios, Revista de Historia del Departamento de Historia y Antropología de la UNISON*, Número 5, Hermosillo, octubre de 2000.
HERNÁNDEZ, Fortunato. "La Guerra del Yaqui", en: *Crónicas de la Guerra del Yaqui*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985 [1902].
HOLDEN KELLEY, Jane. *Mujeres Yaquis. Cuatro Biografías Contemporáneas*, FCE, México, 1982.
PADILLA RAMOS, Raquel. *Yucatán, fin del sueño yaqui. El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato*, DGP/SEC Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1995.
RODRÍGUEZ PIÑA, Javier. *Guerra de Castas. La Venta de Indios Mayas a Cuba, 1848-1861*, CNCA, México, 1990.
RUZ MENÉNDEZ, Rodolfo. "Los yaquis en las haciendas henequeneras de Yucatán", en: *Nuevos Ensayos Yucatanenses*, UADY, Mérida, 1990.
SIERRA, Carlos Justo. *Breve Historia de Campeche*, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/FCE, México, 1998.
TURNER, John Kenneth. *México Bárbaro*, Ed. Época, México, 1989.

HEMEROGRAFÍA:

La Revista de Mérida, Mérida, Yuc., 1900.

OTROS:

Conversación personal con Petronila Cuculai; Tankuché, Campeche; noviembre de 1999.

38

(245 de la Serie)

EL MUNDO MAGICO DE LOS CAZADORES MAYAS

JUAN RAMON BASTARRACHEA MANZANO
Centro INAH Yucatán

EL MUNDO MAGICO DE LOS CAZADORES MAYAS (*)

JUAN RAMON BASTARRACHEA MANZANO
CENTRO INAH YUCATAN

ANTECEDENTES.

Antes de ser agricultores, los hombres que crearon la gran cultura conocida como "MAYA", fueron recolectores y cazadores.

Vestigios de la época en que la caza fue importante actividad económica, perduran hasta hoy en la cultura campesina peninsular de raíces indo-coloniales.

Rituales dedicados a los **Yuumtsilo'ob,** Señores y Guardianes de montes, milpas y pueblos, son todavía practicados por la gente que se dedica a las actividades cinegéticas.

Antes de salir de cacería, cualquier grupo de cazadores, conocedor de la antigua relación con el bioma (naturaleza y cultura), procede a consultar a algún sabio **J-Menn**, y ya de común acuerdo, éste y los dirigentes del grupo, tratan de precisar el sitio donde podrán encontrar a los "animalitos" de los respetados y temidos **Yuumtsilo'ob.**

Rituales, ayunos y ofrendas son celebrados por todos y cada uno de los participantes del grupo. Existe una jerarquía entre ellos que es rigurosamente respetada y los conocimientos son transmitidos de "maestros" a ayudantes expertos y de éstos a los principiantes del quehacer de un buen cazador.

Generaciones de hombres mantienen un perfecto conocimiento del monte, de sus animales y de sus Guardianes, los **Yuumtsilo'ob,** con los cuales mantienen relaciones respetuosas y balanceadas.

Teniendo en cuenta que cada miembro del equipo cazador es importante y necesario, se adiestra en esta compleja actividad hasta los miembros caninos, pues los perros reconocen los sitios adecuados, husmean a las presas y avisan a los cazadores cuando algún MAL VIENTO o espíritu negativo amenaza el buen éxito de la actividad y así, con ayuda de los **Báalamo'ob** o protectores, se cuida en todo momento mantener el equilibrio entre los mayas, los montes y sus habitantes (**Guardianes,** flora y fauna).

EL MONTE Y LA MILPA COMO EJE DE LAS RELACIONES ENTRE LOS HOMBRES Y LOS YUUMTSILO'OB.

Desde su aparición como proyecto cultural de los mayas, la agricultura milpera tuvo ayer y sigue teniendo hoy como base material, a los montes. Esta entidad ecológica culturizada se hace y se rehace cotidianamente tanto con las prácticas agrícolas como en el entorno en que el hombre milpero interactúa con esa lógica étnica en que los ciclos agrícolas o pecuarios, los recursos que se procesan y los conceptos de la vida toman forma de colectividad. El monte inscribe no solamente el espacio físico del trabajo milpero, sino en gran parte la condición de otras relaciones que tienen que ver con la dinámica "no económica o laboral" de los indígenas como son la ética, el aprendizaje y la innovación, incluyendo el ceremonial que guía los conceptos y entretejidos filosóficos entre la naturaleza y las relaciones humanas.

Como entidad básica y en términos del bienestar social, el monte encierra todos los recursos disponibles; tierra, árboles, cenotes, hondonadas, piedras y animales. Pero, el monte encierra también el cosmos inmediato: los ciclos climatológicos, las variantes lunares, del misterio de sus cuevas, los vientos y los árboles y animales conocidos en sus estructuras externas y hábitos, pero extraños como componentes del mundo oculto de la naturaleza. Y, un tercer componente: los múltiples sonidos y numerosas huellas de vida y movimiento material evidente o no, pero percibido al fin. El monte es pues, una entidad conocida y desconocida, perturbada por el hombre pero exigente en sus ritmos de regeneración, de cambios y de procesos que los mayas conocen en varios de sus aspectos pero que prefieren desconocer en otros, apareciendo con ello el misterio, los temores y las ceremonias de reconocimiento en varios sentidos: de petición (caso de la lluvia), de devolución {caso de las bebidas ofrecidas a los dueños y dioses del monte}.

* Ponencia elaborada en el marco del proyecto: Etnografía de los Mayas de la Península de Yucatán. INAH-coord... Ella Fanny Quintal A.

En un plano inmediato, el monte crea y recrea las condiciones de la existencia de los pueblos milperos, en el largo ciclo agrícola que comienza con la selección, medición y tumba del monte y termina después de dos cosechas consecutivas. De la milpa surge el solar, el espacio familiar 'intensivo' también de carácter multiproductivo, que requiere de productos para la alimentación de los animales {aves y cerdos}, y también en el proceso milpero se obtiene la leña y muchos animales de caza común, el huano para los techos de las casas y árboles maderables para la infraestructura del solar {almacenamiento de semillas, cercos de animales, postes, etc}.

En su interior el monte permite actividades alternas como la apicultura, con la masa arbórea compuesta de diversas plantas melíferas y poliníferas, así como los cenotes que permiten la obtención de agua para fabricar los jarabes azucarados para los enjambres en los meses de hambruna, por otra parte, la masa arbórea multiplica la supervivencia sociocultural en el sentido médico más amplio. Plantas curativas y alejadoras del mal, yerbas y sahumerios, infusiones, pócimas y cataplasmas, en cada lugar y fenómeno natural, el pensamiento maya ejerce una espiritualidad condensada: los animales, las cuevas, los árboles, el viento y los ciclos climáticos tienen un "dueño y señor" y obedecen a una orden peculiar; son los Dioses los que se encargan de tal orden. En resumen, el monte es la interioridad del conocimiento étnico, de esa naturaleza apegada al ser, a la cultura, y propiciadora de múltiples facetas de vida y de trabajo, de reflexión y práctica, de lo conocido y lo extraño, del más profundo movimiento material en permanente cambio en uso y desuso.

LA CACERÍA TRADICIONAL DE LA PENÍNSULA DE YUCATÁN:

Descripción de su práctica actual.

Desde épocas prehispánicas, diferentes especies silvestres de aves, mamíferos, y reptiles son aprovechadas en comunidades rurales de los tres Estados peninsulares, con fines alimenticios principalmente para autoconsumo, así como religiosos y comerciales ocasionalmente. Sin embargo, por razones socioculturales y legales, este aprovechamiento tradicional de la fauna silvestre ha sido pocas veces evaluado mediante observaciones directas en el campo.

En este trabajo, presentamos los resultados de nuestra investigación de campo para evaluar el uso que hacen de la fauna silvestre los habitantes de diversas localidades rurales en varios municipios de Yucatán, Campeche y Quintana Roo; durante los años de 1999 y 2000, registramos las especies, usos y modos de obtención de animales silvestres participando como observadores en las actividades comunitarias de esas localidades; encontramos que la principal forma de obtención de animales silvestres es la cacería bajo 5 modalidades: 1) batida, 2) lampareo, 3) espiar, 4) pasear el monte, 5) cacería del pavo cantor. Entre Marzo de 1999 y Junio del 2000, registramos 72 cacerías en las que se obtuvieron un total de 137 animales (78% mamíferos, 20% aves y 2% reptiles) de 7 especies. El venado cola blanca (Odocoileus virginianus), el pequeño corzo (Mazama pandora), y el pavo de monte (Agriocharis ocellata), fueron los principales blancos de caza representando el 67% y 16% del total de animales cazados, respectivamente. Nuestros resultados muestran que la cacería es una práctica frecuente con fines principalmente de autoconsumo por parte de los campesinos de Yucatán. Evaluar el impacto que estas actividades tienen sobre la fauna silvestre es el siguiente paso con el fin de proponer en el mediano plazo, planes de manejo faunístico en la región. Para ello, pensamos que es urgente generar información sobre la dinámica poblacional de las especies aprovechadas bajo diferentes escenarios socioeconómicos.

METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN.

El trabajo de campo se efectúa entre 1999 y 2000, la información se obtuvo por observaciones directas participando como espectadores en cacerías de venado (n=15) y cacerías de pavo de monte (n=6), en las diversas comunidades de los municipios en estudio. La percepción comunitaria sobre la cacería fue evaluada mediante entrevistas directas (n=70) con campesinos cazadores.

RESULTADOS

Encontramos que de la forma tradicional de obtener ejemplares de la fauna silvestre en las comunidades rurales es a través de la cacería. Esta actividad se realiza sólo por los hombres de la comunidad con fines de subsistencia alimenticia, comerciales, ceremoniales y de protección a sus cultivos. Se practica a lo largo del año intensificándose en la temporada seca (Noviembre-Junio). En los municipios de Yucatán, Campeche y Quintana Roo, los campesinos (80% en los pueblos cabeceros y sus poblados satélites practican la cacería principalmente de venado cola blanca, el pequeño

corzo *(Mazama pandora)* y el pavo de monte. Para ello, utilizan escopetas calibre 12, 16 o 29, y cartuchos número 3,4,5 y 7. En general, los campesinos no tienen un límite establecido en las cacerías (a nivel individual o grupal) realizadas por semana o por mes, ni en el número de animales obtenidos por cacería. En este sentido, registramos que los municipios se han cazado hasta 5 venados por salida realizándose de 15 a 20 salidas por mes.

Durante los dos periodos de estudio, registramos 90 salidas de cacería (individual y grupal) obteniéndose un total de 230 venados (70 % hembras), 60 pavos de monte, 20 tejones, 100 codornices, 3 tigrillos, 12 mapaches, 5 lagartos (crocodylus sp), 8 jabalíes, 5 tepezcuintles y 2 osos hormigueros. (cuadro 1).

En los municipios peninsulares practican cuatro modos de cacería destinadas principalmente a la obtención de venados, batida, lampareo, espiar, y pasear el monte. Un modo adicional a las anteriores es la cacería del pavo cantor, cuyo nombre denota la especifidad en el blanco de caza. Esos modos de cacería tienen características distintivas en su realización, las cuales son codificadas culturalmente y transmitidas de generación en generación entre los hombres de las comunidades. Muchas de ellas, reflejan un profundo conocimiento empírico sobre la biología y el comportamiento de los animales por parte de los campesinos mayas que practican la cacería.

BATIDA

Este modo de cacería ha sido usado por los mayas desde antes de la conquista (Relación de las cosas de Yucatán, Fray Diego de Landa, F.C.E. 1953). Actualmente, se practica como una forma tradicional de obtener carne y como un espacio de convivencia entre los campesinos. En algunas celebraciones religiosas de la comunidad como el **ch'a'cháak,** los campesinos realizan una batida con el fin de conseguir animales para la ofrenda que el pueblo hace para invocar una buena época de lluvias.

En los municipios investigados, la batida es una cacería diurna dominical y de grupo (12-30 campesinos) en la que se ocupan perros (4-6 animales) para rastrear a las futuras presas de caza. Tiene una duración de 4 a 10 horas por día dependiendo de las presas obtenidas y se realiza preferentemente en áreas de vegetación secundaria **(jubché)** próximas a los cultivos. Esta actividad, a pesar de que se orienta a la cacería del venado, permite que los campesinos pueden "tirar" otros animales como el tejón, tepezcuintles y tigrillos.

Para realizar una batida, los campesinos se reúnen al amanecer (06:00 horas) en algún punto de la comunidad y designan por consenso entre ellos a dos "maestros" o "prácticos", los cuales son reconocidos por el grupo como aquellos individuos que tienen más experiencia como cazadores. Los maestros determinan el área donde se hará la cacería y son los responsables de coordinarla. Cuando llegan al área seleccionada, se hace un sorteo "con pedazos de papel" para asignar a cada participante a uno de dos grupos con igual número de integrantes: el de "batida" y el de "espera". Un número adicional en el papel del sorteo le indica al participante su posición en el grupo correspondiente a lo largo del día. Con los dos grupos formados con sus respectivos maestros se inicia la cacería.

El grupo de espera rodea un sector del terreno seleccionado formando un semicírculo, ubicándose cada cazador lateralmente entre 20 y 30 m de su compañero inmediato, según la posición que obtuvo en el sorteo respecto al maestro. Una vez en sus posiciones, los cazadores esperan con las escopetas listas la llegada de los animales que serán dirigidos hacia ellos por el grupo de batida. Por su parte, los miembros del grupo de batida forman una hilera (adoptando posiciones similares al grupo de espera) en el extremo opuesto del terreno y de forma paralela a sus compañeros en espera. A la orden del maestro y con escopetas listas, los cazadores empiezan su desplazamiento junto con los perros, provocando el mayor ruido posible con gritos y silbidos. Esto provoca que los animales presentes en el interior del terreno se espanten y traten de huir convirtiéndose así en blancos conspicuos para ambos grupos de cazadores. Durante el recorrido, cada cazador procura mantener su posición inicial en la hilera para evitar accidentes entre ellos por disparos fallidos sobre algún animal. Al momento en que alguno de los cazadores mata a un animal, lo comunica por gritos a sus compañeros y éstos pueden decidir en ese momento si paran o continúan con la batida (dependiendo del terreno que falte por cubrir). Cuando los grupos se reúnen nuevamente, juntan las presas que consiguieron y después de amarrarlas, las cuelgan en algún árbol cercano para regresar por ellas después. Durante esta reunión, los cazadores descansan (10 – 15 min.), comentan los pormenores de la batida y posteriormente reinician la cacería. A lo largo del día, las actividades de batida y de espera son alternadas de dos a tres veces entre los grupos. La duración y el número de veces por día en que se realizan las batidas usualmente depende de las presas obtenidas y del cansancio de los participantes.

Al final del día (18:00 hrs), los campesinos regresan con sus presas a la comunidad y usualmente se reúnen en casa de uno de los maestros. Allí, la carne de los animales conseguidos durante el día se reparte entre los participantes de la cacería. Al cazador que mató al animal le corresponde una pierna, la panza, el hígado, la cabeza y su piel. El resto de la carne y los huesos de la presa se reparte equitativamente entre los demás participantes de la batida, incluyendo los perros, a los cuales se les arrojan los intestinos del animal.

LAMPAREO

Es un tipo de cacería nocturna de venado, practicada usualmente en grupos (2-6 campesinos). En esta actividad, los cazadores recorren con escopeta áreas de cultivo de maíz (milpas) con la ayuda de lámparas. Para la búsqueda y localización de los animales, los cazadores requieren de gran conocimiento empírico sobre los hábitos alimenticios del venado (v.g. áreas de alimentación y movimientos). Por lo tanto, este tipo de cacería garantiza un buen número de presas sólo para aquellos campesinos que tengan una amplia experiencia como cazadores, además del talento que ellos puedan tener para la detección oportuna de los animales.

ESPIAR

Es una cacería individual y usualmente vespertina o nocturna (16:00-22:00 hrs.) Los campesinos de la comunidad la realizan cuando han detectado previamente algún echadero de venado dentro de cierta área en particular, o bien, cuando determinan (a partir de huellas sobre el suelo o rastros en la vegetación) que un sitio dado está siendo visitado por venados para forrajear. Para iniciar esta cacería, al atardecer el cazador se oculta entre la vegetación (sentado en una pequeña hamaca) en un punto estratégico próximo al área de ocurrencia potencial del venado, y espera con la escopeta lista la llegada del animal para poder dispararle. Una variante en el objetivo de esta práctica ocurre cuando se requiere matar algún animal que está dañándo los cultivos (v.g.milpa), el ganado o el apiario del cazador.

PASEAR EL MONTE

Esta actividad es referida por los campesinos como una cacería casual que realizan durante los desplazamientos a sus sitios de trabajo. Aunque el venado es la presa que el campesino lleva en mente conseguir, muchas veces se matan otros animales (como tejones) que pueden ser perjudiciales para los cultivos.

CACERÍA DEL PAVO CANTOR

Es una cacería individual o en pareja realizada sólo en los meses de abril y mayo, ya que en este período, el pavo de monte emite cantos de cortejo que lo hacen fácilmente detectable por los cazadores. En la madrugada (02:00) los campesinos inician sus recorridos portando escopeta a través de áreas de densa vegetación secundaria (acahuales de 20-30 años de edad) donde existan árboles de huaya ***(Talisia olivaenformis),*** en los cuales el pavo de monte encuentra alimento (frutos) y refugio (dentro del follaje). Cuando los campesinos escuchan (por lo regular al amanecer) el canto del ave en algún árbol de huaya, se aproximan sigilosamente a éste para tratar de hacer contacto visual con el animal y poder dispararle. Según los campesinos "el pavo de monte es un animal muy inteligente y astuto cuando se desplaza por tierra". Cuando ésto ocurre, el cazador debe seguir al ave de Oeste a Este para evitar crear sombra sobre la vegetación por la luz del sol, ya que ésto provocaría que el pavo lo detectara y emprendiese la huida. Cuando el cazador dispara y logra matar a un pavo, guarda el ave en su sabukán (un saco pequeño hecho con henequén) y valora nuevamente la posibilidad de buscar otro animal. De no hacerlo regresa a casa para preparar la presa.

Cuando la cacería del pavo cantor se realiza en grupo, el "tirador" (quien mató al animal) se queda con la cola del pavo (en la cual están insertadas las bellas plumas características de esta ave), la cual representa un trofeo de caza y un elegante adorno para el hogar. La carne de la presa se reparte equitativamente entre los integrantes del grupo. Encontramos que algunos cazadores de la comunidad, utilizan los espolones del pavo de monte como espuelas para gallos de pelea.

ASPECTOS SOCIOCULTURALES Y ECONÓMICOS DE LA CACERÍA TRADICIONAL.

Un aspecto que caracteriza a la cacería campesina es su profundo arraigo entre los pobladores de los municipios estudiados. Jóvenes y viejos disfrutan realizando la actividad bajo dos ideas básicas: el gusto por la actividad y la necesidad alimenticia. De los modos de cacería tradicional descritos anteriormente, la batida es la práctica que representa la más clara muestra de organización social. Los cazadores no solo se organizan para acordar el punto de reunión, sino que de su organización depende el éxito o el fracaso de la actividad. Además, por ser una práctica principalmente dominical, representa un espacio de convivencia para muchos hombres de la comunidad. En la batida, los jóvenes que empiezan a cazar encuentran una oportunidad para aprender de los viejos expertos, que regularmente fungen como "maestros" dirigiendo y organizando las actividades.

El uso tradicional de la fauna silvestre entre los campesinos es eventualmente con fines comerciales. Esto, puede llegar a representar un importante complemento para la maltrecha economía familiar debido a los bajos ingresos de los campesinos de la zona. Si bien la mayor parte de la carne que se obtiene de la cacería se consume por la familia del cazador, en ocasiones se vende la piel o cierta cantidad de carne del animal para recuperar los gastos generados de la cacería (cartuchos o el costo de transportación de los cazadores). Los precios de venta de la carne o de otras partes de los animales que se cazan en el municipio son muy bajos, por lo cual los campesinos prefieren comerse las presas más que venderlas. Por ejemplo, en 1999 y 2000, la carne de venado se vendía en la localidad a razón de $ 40.00 Kg. Y la carne de pavo de monte a $ 150.00 la pieza. La piel de los venados se vendía entre $ 100.00 y $ 150.00 la pieza dependiendo de su tamaño. Con esos precios, la venta de carne se realiza entre los habitantes de la comunidad, entre vecinos, familiares y amigos del cazador, únicamente, pues hay temor de venderla a los foráneos porque la cacería actualmente está prohibida para proteger a las especies silvestres (en peligro de extinción).

PRESIONES ADICIONALES PARA LA FAUNA SILVESTRE: LA CACERÍA COMERCIAL.

Durante nuestras estancias en campo, pudimos constatar que no sólo los campesinos practican la cacería en la zona. La cacería deportiva y comercial practicada por personas provenientes de otras localidades urbanas (v.g. Mérida, Campeche o Cancún), parece tener un impacto más detrimental sobre las poblaciones locales de animales silvestres. Por ejemplo, en un solo mes se registraron dentro de los municipios 50 cacerías por parte de cazadores comerciales de la Cd. de Mérida, Campeche, Valladolid y Cancún, en las que se mataron cerca de 100 venados. Tan sólo en un solo mes, ese tipo de cazadores furtivos mataron casi un 60% del total de venados cazados por todos los campesinos del municipio en cuestión, en cuatro meses. Mientras que los campesinos han encontrado en la fauna silvestre un satisfactor de bajo costo y de gran calidad para la alimentación familiar, por su parte, los cazadores comerciales han encontrado en este recurso un producto atractivo en el mercado que es relativamente fácil de conseguir y que es bien remunerado. Ambos tipos de cazadores, aún con diferentes propósitos de utilización de la fauna silvestre, representan una fuerte presión sobre las poblaciones animales.

DISCUSIÓN.

Las actividades humanas dirigidas al aprovechamiento de la biodiversidad deben ser planeadas para lograr un uso y conservación de los elementos que la constituyen. La cacería tradicional sin restricciones puede poner en riesgo las poblaciones locales de muchas especies animales que están sujetas a un fuerte aprovechamiento. Nuestros resultados muestran que especies como el venado se utilizan fuertemente en la comunidad, sin tener un límite para ello. Esta situación difiere notablemente respecto a otras comunidades del estado de Yucatán como Xul y Tixcacaltuyub, donde usualmente se caza un venado por salida y se realizan generalmente dos salidas de cacería por mes. Cabe señalar que el número de venados que se mataron en los municipios de estudio durante los meses de registros, duplica la cantidad de individuos de esta especie obtenidos en un año por cazadores campesinos en localidades de Yucatán (v.g. Ejido Chikindzonot, n=41 venados) y en otras localidades de Quintana Roo (v.g. Kantunilkin, n=54). Debido a la falta de información ecológica sobre las poblaciones silvestres de las especies cazadas, es difícil diagnosticar el impacto demográfico que sobre ellas puede tener la cacería campesina.

El gran reto para evaluar la cacería campesina en Yucatán (cuadro 2), es ponderar la utilización del recurso bajo utilización. Esta información es una herramienta indispensable para planificar el aprovechamiento sustentable de los recursos faunísticos en la región. Todo ello, además de una evaluación social y económica de la dinámica de utilización de la fauna silvestre, representa una tarea urgente para establecer elementos de evaluación ecológica con miras a un uso sustentable de la fauna silvestre por parte de los campesinos de Yucatán, Quintana Roo y Campeche.

Cuadro 1. Ubicación Taxonómica, nombre común y tipo de aprovechamiento de las especies cazadas en la península.

Especie	Nombre Común	Usos	Parte usada
Mamíferos			
Odocoileus virginianus	Venado cola blanca	Consumo familiar, Comercio local y fines ornamentales	Carne, vísceras, piel y cornamenta
Mazama pandora	Corzo, venado de talla pequeña	Consumo familiar, Comercio local y fines ornamentales	Carne, vísceras, piel y cornamenta
Nasua nasua	Tejon	Consumo familiar	carne
Tayassu tajacu	Jabalí de Collar	Consumo familiar	carne
Agouti paca	Tepezcuintle	Consumo familiar	carne
Tamandua Mexicana	Oso hormiguero	Elaboración de espuela para gallos de pelea	Pezuñas
Felis wiedii	Tigrillo	Consumo familiar y comercio local	Carne y piel
Aves			
Agriocharis ocellata	Pavo cantor o pavo de monte	Consumo familiar, Comercio local y fines ornamentales	Carne, plumas y grasa corporal
Colinus nigrogularis	Codorniz Yucateca	Consumo familiar	Carne y piel
Reptiles			
Ctenosaura sp	Iguana	Consumo familiar y comercio local	carne
Cocodrilus sp	Lagarto	Consumo familiar y comercio local	Carne y piel

Cuadro 2. Contexto general para la evaluación integral de la cacería tradicional. La primera columna muestra los tres aspectos centrales asociados a las especies aprovechadas así como a la práctica comunitaria. La segunda columna, muestra las variables a medir de esos tres aspectos centrales.

Indicadores	Ejemplos de las variables a medir
Ecológicos:	
Dinámica poblacional de la especie aprovechada	1.Tamaño y densidad poblacional 2. Proporción de sexos 3.Biomasa animal (peso de las presas potenciales o efectivas) 4.Ámbito hogareño 5.Preferencias de hábitat
Socioculturales:	
Características de los tipos de cacería en la comunidad	1. Número de salidas por tipo de cacería 2. Número y sexo de las presas obtenidas por tipo de cacería. 3.Numero de participantes por tipo de cacería 4.Consistencia tradicional en la temporalidad de caza (v.g. solo domingos para el caso de las batidas)
Dinámica temporal de la participación comunitaria en actividades de cacería	5.porcentaje de los hombres de la comunidad que son cazadores regulares 6. Edad de los cazadores y tiempo de realización de la actividad.
Percepción comunitaria de la cacería	7. Razones personales y de grupo para practicar la cacería
Económicos:	
Costo económico para realizar la cacería	1.Gastos generados por cada tipo de cacería (salidas individuales y de grupo) 2.Inversión para la comercialización de los productos de la cacería
Beneficios económicos de la cacería	3.Percepción económica directa por la venta total o parcial de presas de caza. 4.Cantidad de carne que se utiliza para consumo familiar 5.Porcentaje de la economía familiar del cazador que se cubre por las actividades de cacería 6.Numero de integrantes de la familia del cazador y necesidades económicas

CONCLUSIONES.

1.- La cacería en la península de Yucatán representa un aprovechamiento tradicional de la fauna silvestre. La comunidad maya aprovecha el recurso principalmente para autoconsumo y para fines simbólicos y religiosos. La orientación comercial de la actividad está dada por personas externas a la comunidad. Esta actividad por su naturaleza ecológica y sociocultural, requiere de una aproximación interdisciplinaria para su evaluación y manejo.

2. Mientras los habitantes de las comunidades campesinas no tengan alternativas claras de subsistencia a nivel individual y familiar, cualquier argumento para conservar los recursos faunísticos que aprovechan, carecerá de expectativas de éxito para su adopción comunitaria.

3. Un aspecto que no hay que perder de vista es que para poder implementar cualquier programa de aprovechamiento sustentable de la fauna silvestre, se requiere de un fuerte trabajo con la comunidad. Para ésto es necesario aplicar un programa de sensibilización comunitaria que tienda a un aprovechamiento en el largo plazo de los recursos, respetando los tiempos y ritmos de recuperación de las poblaciones naturales de las especies utilizadas.

[illegible]	[illegible]
Variables generales:	
Características de los tipos de cacería en la comunidad	1. Número de salidas por tipo de cacería 2. Número y sexo de las presas obtenidas por tipo de cacería. 3.Número de participantes por tipo de cacería. 4.Permanencia tradicional en la temporalidad de éstas (e.g. solo diciembre para el caso de la batida)
Dinámica temporal de la población comunitaria en actividades de cacería.	5.Porcentaje de los hombres de la comunidad que son cazadores regulares. 6. Edad de los cazadores y tiempo de realización de la actividad. 7. Razones individuales y de grupo para practicar la cacería
Percepción comunitaria de la cacería	
Económicas:	
Costo de inversión para realizar la cacería	1.Gastos generados por cada tipo de cacería (salidas individuales y de grupo) 2.Recursos para la comercialización de los productos de la cacería
Beneficios económicos de la cacería	3.Percepción económica directa por la venta total o parcial de piezas de caza. 4.Cantidad de carne que se utiliza para consumo familiar 5.Porcentaje de la economía familiar del cazador que se cubre por las actividades de cacería 6.Número de programas de la función del comercio y mercadeo comunitario

39

(246 de la Serie)

EL SANTUARIO DE CHUINA, CAMPECHE. CENTRO DE UNA REGION HISTORICA Y CULTURAL

MARTHA MEDINA UN
LOURDES REJON PATRON
Centro INAH Yucatán

EL SANTUARIO DE CHUINA, CAMPECHE. CENTRO DE UNA REGION HISTORICA Y CULTURAL[1]

MARTHA MEDINA UN, LOURDES REJON PATRON
CENTRO INAH YUCATAN

A partir de 1999 la Coordinación Nacional de Antropología e Historia inició el proyecto nacional de investigación denominado "Regiones indígenas de México hacia el nuevo milenio" del cual forma parte el proyecto regional "Etnografía de los mayas peninsulares"[2] en el que se inscribe el presente trabajo.

En el marco de dicho proyecto tuvimos la oportunidad de estudiar el fenómeno de las peregrinaciones religiosas como una de las expresiones más importantes de la religiosidad popular del pueblo maya. En esta ponencia presentaremos sólo un aspecto, el que se refiere al significado del territorio que recorren los romeros en el caso de la peregrinación al santuario de Chuiná, Campeche.

La diversidad del fenómeno religioso en lo que respecta a las peregrinaciones y procesiones ha sido tema de investigaciones sociales en México[3]. Existen importantes aportaciones metodológicas y también etnográficas, sobre todo para las peregrinaciones del centro de país, pero muy poco para las del norte y sur. Concretamente sobre Chuiná hay poco material de consulta.

Para el pueblo maya peninsular que profesa la fe católica el inicio de la cuaresma marca una etapa de actividades destinadas a conmemorar la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Una de las actividades rituales más sobresalientes es la peregrinación al santuario de Chuiná, en el estado de Campeche, a donde viajan por carretera innumerables pobladores de la península de Yucatán, la isla del Carmen y Tabasco, para visitar a la Virgen Dolorosa antes del viernes santo.

El estudio de las peregrinaciones ha permitido comprender mejor las representaciones simbólicas que los grupos indígenas usan para demarcar su espacio de reproducción vital, es decir su territorio[4]. Se argumenta que "estas formas ritualizadas de trazar un espacio, se han convertido en una estrategia viable para la conservación y recuperación del territorio indígena ante el embate del capitalismo y los despojos que han sufrido desde la época colonial, así como ante los constantes fracasos tenidos desde la perspectiva agraria" (Bravo, 1994:39)

Nuestros resultados de investigación sobre el tema de las peregrinaciones muestran que en la península de Yucatán existen mecanismos de marcaje de territorios sobre regiones que existieron en el pasado, algunas de estas regiones se conformaron como producto de la evangelización franciscana durante la dominación española y otras refieren la producción económica de un período determinado en épocas más recientes. A nuestro juicio, el recorrido de realizan los romeros durante su peregrinación hacia un santuario, constituye uno de los mecanismos de marcaje de territorios que hemos señalado. La existencia de imágenes sagradas cuya historia de milagros y leyendas dieron origen a las peregrinaciones nos señala la renovación de antiguas regiones históricas cuya territorialidad se expresa ahora con un significado ritual y religioso.

[1] Ponencia presentada en el XI Encuentro Internacional "Los Investigadores de la Cultura Maya". Universidad de Campeche, 13 a 16 de noviembre de 2001.

[2] La coordinación del Proyecto Etnografía de los Mayas Peninsulares está a cargo de la Antropóloga Ella Fanny Quintal Avilés. El trabajo de campo fue realizado por Gabriela Pech.

[3] Para mayor detalle consultar el artículo "Las peregrinaciones religiosas en América Latina : enfoques y perspectivas de Roberto Shadow y María Rodríguez Shadow en: *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación. UAM-I, México, 1994. Págs 15-3*

[4] Desde una perspectiva antropológica la noción de territorio se asocia al espacio culturalmente construido o apropiado simbólicamente por la sociedad a través del tiempo. Visto como sistema de símbolos su reconocimiento suele tener tanto peso como su existencia fáctica, ya que puede servir de fundamento para determinar las fronteras empíricas cuando estas han sido históricamente alteradas.(Barabas,2000).

El objetivo de esta ponencia es señalar las bases históricas de la región devocional[5] del Santuario de Chuiná que actualmente se define por el área de donde provienen numerosos peregrinos que buscan llegar al santuario, sitio sagrado, centro o núcleo donde se hayan los símbolos sagrados mas poderosos del procesos ritual que acompaña a las peregrinaciones. Llamamos región devocional al radio de influencia de cada santuario en cuyo ámbito se desarrolla el culto popular; el espacio que ocupa este influjo puede ir de lo local a lo regional y en muchos casos rebasar las fronteras estatales y nacionales.

Los peregrinos que van a Chuiná proceden, sobre todo, de los pueblos y municipios de Yucatán, Campeche, Quintana Roo y Tabasco. De acuerdo con los mitos de fundación asociados a la aparición de la Virgen Dolorosa en el lago de Chuiná, las peregrinaciones se inician hacia los primeros años del siglo XX sobre el espacio que un siglo antes se había integrado en el contexto de la producción cañera que salía de las haciendas azucareras y con el trabajo de peones acasillados. Nuestra hipótesis plantea que con el ritual a la Virgen de la laguna los peregrinos se apropian simbólicamente de este territorio regional definido históricamente.

BASES HISTÓRICAS

La antigua región azucarera peninsular que integró el sur de Yucatán y los Ch'e'enes en Campeche durante el siglo XIX, es revivida por medio de una importante peregrinación de yucatecos y campechanos devotos de la Virgen del lago en el Santuario de Chuiná. Se trata de una región de jugó un importante papel en la historia económica de la península en el siglo pasado a través del sistema de haciendas de plantación de caña y que tenía un mismo modelo de desarrollo (Suárez, 1977:56). Así mismo hay reportes de que existen migraciones de jornaleros y trabajadores de campo hacia esa región, en algunos casos los dueños estaban emparentados y establecían relaciones económicas importando e intercambiando trabajadores (Cámara 1995:81).

Los antecedentes de ocupación poblacional de la región donde se localiza geográficamente el Santuario de Chuiná, se remontan a las primeras décadas de la invasión española, cuando los religiosos iniciaron la evangelización entre los habitantes de las tierras de la península. Al parecer los documentos de investigaciones arqueológicas no reportan ocupación en tiempos prehispánicos en un área cercana a la aguada. En tiempos de la Colonia los lugares próximos al actual Chuiná fueron dos asentamiento llamados Sahcabchen al norte y Chicbul el del sur.

Sobre Sahcabechén el fraile López Cogolludo menciona que en 1612 se hizo erección de un convento y se le asignó como titular de su iglesia a San Antonio de Padua y con una visita en San Gerónimo de Holail (López Cogolludo, 1945) (Mapa 1).

Chicbul era conocido como un centro de comercio que se transformó con el incremento de la población de migrantes de los pueblos indígenas de Tixchel, Mamantel, Calax y Atasta de la Isla del Carmen. Este movimiento poblacional se realizó a fines del siglo XVIII, dado que eran víctimas de los continuos ataques piratas que la milicia española no podía contener. En particular los pobladores de Mamantel se llevaron a su nuevo asiento los objetos sagrado de su iglesia, tales como las campanas, las alhajas, los candelabros y por supuesto la imagen de la patrona de su pueblo, misma que fue puesta en la iglesia de Chicbul, y se le conoce como la Virgen de Mamantel (Cantarell, 1993:52).

Un poco más hacia el sur de Chuiná fueron congregados los indios mas reacios al control religioso establecidos en tres pueblos Sacalum, Ichbalché y Chunhaz, sobre este tema nos dice el cronista de Champotón Tomás Arnábar Gunam que en el año de 1615, el Gobernador Antonio de Figueroa convocó a los frailes y autoridades indígenas de las montañas para decidir el nuevo sitio de las misiones, habiendo elegido a Sahcabchén en las sabanas conocidas como Chulnal (probablemente después este nombre derivara en Chuiná) (Arnábar, 199). Pese a todo, Chulnal no aparece registrado en los mapas actuales de la geografía campechana y en caso de que se hubiera convertido en Chuiná, existirían vestigios de la antigua población indígena, pero lamentablemente no hay ningún indicio de asentamiento previo en Chuiná. Por su parte Chulnal pudo ser despoblado más tarde porque los habitantes indígenas fueron llevados por las políticas de congregación y por las reducciones de indios rebeldes que huían a las montañas. Sobre esta línea Cogolludo menciona las andanzas de Fray Juan de Orbita Guardían de Sahcabchén por los montes y serranías en busca de indios montaraces para llevarlos a bautizar a Sahcabechén.

En el siglo XVII, la actividad cañera de esta área incluía a las regiones de Mérida y Valladolid y esta industria padecía muchas restricciones por parte de la Corona Española, a pesar de haberse iniciado este cultivo de manera incipiente en la península en el siglo XVI por el Adelantado Francisco de Montejo quien tuvo una plantación y un

[5] De acuerdo con Giménez la idea de región hace referencia a un espacio abstracto más amplio que una localidad pero menos que un Estado-nación cuyos límites están dados por un conjunto de sistemas que interactúan entre sí y con el exterior. El autor habla también de regiones socioculturales que son el soporte de la memoria colectiva y espacio de inscripción del pasado del grupo. En este mismo sentido la región devocional de que hablamos es también una región sociocultural. (Gilberto Giménez,"Territorio, cultura e identidades". La región socio-cultural". Instituto de Invesigaciones Sociales, México : UNAM, s.f.)

molino en Champotón (Cámara, 1995:72). A fines del siglo XVIII ya se cultivaba la caña en territorio campechano específicamente en San Diego Pich, donde se había establecido una doctrina franciscana en el siglo anterior. Es precisamente en esta región donde se registró la queja de un grupo de indígenas que eran enviados a trabajar por periodos de una semana a otras comunidades para labrar en cañaverales muy lejos de sus familias; estas denuncias fueron documentadas por Fray Luis de Piña y Mazo del curato de San Diego Pich en 1782 (Cámara, 1995:75). (Mapa 2).

Asimismo encontramos evidencia de flujos migratorios entre los estados de Campeche y Yucatán y que han sido constantes en la historia de los siglos XIX y XX, estos se han dado como consecuencia de eventos económicos, sociales y naturales. Aún cuando existía caña en el actual territorio campechano, en las zonas de Hopelchén y en torno al puerto de Campeche y Hecelchakán, los acontecimientos generados por la Guerra de Castas a partir de 1847, modificaron el panorama productivo de la península, pues como dice Sierra O'Reilly: "Los labradores yucatecos no sólo nos trajeron sus brazos, su industria y sus conocimientos, sino su dedicación al trabajo" (citado por Cámara, 1995:76 y 124).

La destrucción de los pueblos y del eje económico integrado por Mérida, Tekax y Valladolid expulsó a muchos trabajadores a los partidos de Campeche y el Carmen.

La Guerra de Castas propició la huida tanto de los pobladores como de los dueños de las haciendas de las regiones del sur y oriente de Yucatán que prefirieron desplazarse a tierras pacíficas. A decir de Guadalupe Cámara (comunicación personal, 2001) el grupo de hacendados dedicados a la producción cañera fue muy reducida y cerrada que impedía la incursión de nuevos miembros en esta actividad agrícola, por lo tanto, estos hacendados iniciaron plantaciones en territorio del sur campechano, de manera que a pesar de la guerra el cultivo de la caña no sufrió una disminución grave y la producción de sus derivados tampoco mermó.

Para confirmar la emigración, probablemente voluntaria de familias, el hacendado Don Andrés González reportó en 1852 a la Jefatura vallisoletana, la nómina de sus sirvientes que son padres de familia y que aceptan ir a su finca en la villa el Carmen. Este proceso se revirtió unos años después, cuando parecía que la guerra había terminado, algunas familias decidieron retornar y la fuerza de trabajo empezó a escasear, en tanto que otras decidieron permanecer en tierras campechanas.

Al parecer, el partido de Champotón y la zona sur de Campeche fueron ocupados por agricultores tabacaleros del sur de Yucatán, a quienes la Guerra de Castas les había destruído sus cultivos. Suárez Molina señala que la "afluencia de brazos del norte y centro de Yucatán contribuyó sobremanera al florecimiento de la agricultura en esta región, en donde en 1852 comenzaron a operar once trapiches de hierro para la molienda de caña de azúcar cuyo cultivo impulsaron los recién llegados" (Suárez Molina, 1977:95).

Los datos anteriores señalan la existencia de una región económica que se consolidó con las actividades agrícolas basadas en la producción de caña de azúcar y del tabaco que fueron realizadas por migrantes y refugiados del centro y sur de Yucatán, especialmente durante los años más difíciles de la Guerra de Castas, comprendidos entre 1847 y 1855. El espacio regional cambió la distribución del área económica y poblacional. (Mapa 3).

A fines del siglo XIX la zona champotonera recibió otra oleada de migrantes que abandonaron sus pueblos en los Ch'e'enes por la mancha de langosta que cubrió toda esa región y que dejó todas las fincas en bancarrota, tanto los vecinos como "los finqueros emigraron hacia Yucatán para invertir en la producción de henequén o hacia El Carmen o Champotón para insertarse en el flujo comercial de la explotación de maderas y chicle" (Ramayo, 1996: 110). La actividad chiclera adquirió dinamismo en Campeche hasta la primera década del siglo XX cuando la extracción del látex empezó a disminuir en el estado de Veracruz (Ponce, 1990: 35). En Champotón se extraía una pequeña porción de chicle en relación con la que se obtenía en los chenes, por lo tanto la cantidad de trabajadores que se involucraron en aquella actividad fue menor (Ponce, 1990: 36).

Con relación a la procedencia de los peregrinos, es interesante observar que los reportes actuales nos remiten a una configuración regional que señala a las regiones centro y sur de Yucatán y la Isla del Carmen como las principales fuentes de peregrinaciones que se dirigen hacia el Santuario de Chuiná.

EL SANTUARIO DE CHUINÁ.

Los santuarios son lugares sagrados, complejos y polifacéticos que marcan simbólicamente el territorio donde se ubican. En México existen 253 (Bravo, 1994) santuarios católicos reconocidos por el Episcopado, aunque el culto popular identifica a un número mayor de sitios sagrados. De acuerdo con el radio devocional que abarcan, existen santuarios locales, regionales, nacionales e internacionales. Chuiná es un santuario con fuerte capacidad de convocatoria en el ámbito regional. (Foto 1)

Chuiná se encuentra al sur del estado de Campeche siguiendo la carretera Champotón-Escárcega a 50 km de la cabecera del municipio de Champotón. Como se ha mencionado, hasta principios del siglo XX, el actual santuario de Chuiná se encontraba deshabitado y no existen reportes de asentamientos prehispánicos o coloniales. La geografía del

terreno se define como un sitio rodeado por tres de aguadas y pequeñas elevaciones de altura variable menor a 100 metros. El arqueólogo Ever Ojeda del Centro INAH Campeche señala que a partir de inspecciones superficiales, se puede inferir un probable uso de plataformas agrícolas construidas en los cerros que rodean el sitio en un período anterior a la llegada de los españoles. Sin embargo no existe un estudio detallado de este fenómeno.

En el siglo XX, las primeras noticias del asentamiento de Chuiná se relacionan con la fundación del ejido Aquiles Serdán, hacia los años de 1930 que incluye al territorio del santuario. Dicho ejido se nutre de la llegada de pobladores migrantes en busca de tierras para cultivo y que procedían sobre todo, de la región campechana llamada "El Camino Real". Actualmente el número aproximado de habitantes en Chuiná es de 900 personas cuya actividad económica se basa en la agricultura de milpa y el comercio local que provoca por temporadas el turismo religioso. La religión con más adeptos es la católica aunque también se encuentran algunos grupos evangélicos, pero en minoría.
No es nada casual que el origen del ejido Aquiles Serdán coincida con las fechas en que se incrementan las peregrinaciones al santuario de Chuiná, pues es precisamente la etapa en que la fama de los poderes milagrosos de la virgen aparecida en la laguna empezó a difundirse en la región devocional ya señalada.

Con los datos anteriores podemos inferir de manera general, que el asentamiento de Chuiná se origina a partir de fenómeno de las peregrinaciones. Hoy en día Chuiná es una comunidad cuya vida económica se encuentra anclada a los ingresos obtenidos de los cientos de peregrinos que anualmente visitan el lugar; pues durante la fiesta el pueblo se llena de puestos temporales que ofrecen a los romeros una gran variedad de artículos profanos y sagrados.

Desde la perspectiva del territorio un santuario es en muchos casos un espacio natural sacralizado por apariciones como ocurre en Chuiná. Esta forma de concepción del espacio y la irrupción excepcional de lo sagrado en el mundo humano eran fenómenos frecuentes en la cosmología mesoamericana y siguen siendo vigentes entre los pueblos indígenas y campesinos actuales (Barabas,1997). Así montes ríos selvas, aguadas y otras fuentes de recursos para la subsistencia son a la vez moradas de seres y entidades sobrenaturales cuya presencia hace de esos lugares sitios mágicos, sagrados, milagrosos o peligrosos de acuerdo a las representaciones colectivas que rigen y ordenan las prácticas sociales para relacionarse con la naturaleza, prácticas que son actualizadas y legitimadas mediante actos rituales, ceremonias, procesiones y peregrinaciones, que dan orden espacial y temporal a la vida del grupo (Bravo,1994).

En México existen diferentes formas de culto popular a la Virgen María pero ha cobrado especial difusión la devoción a las vírgenes aparecidas; según Barábas (1997) esta práctica forma parte de una tradición mundial de milagros marianos que en México se ha desdoblado creando un modelo "guadalupano" propio, rasteable en numerosas apariciones de vírgenes y santos. El mito de aparición guadalupano fue aceptado por la iglesia del siglo XVIII y más tarde, la virgen que es símbolo del mestizaje y la naciente nacionalidad, se convirtió en dadora de justicia para los pobres y castigo para los pecadores.

EL MITO DE ORIGEN SOBRE LA APARICIÓN DE LA VIRGEN DE CHUINÁ.

La historia cuenta que hacia principios del siglo XX durante la época conocida como de la "esclavitud", un grupo de trabajadores que laboraba en la finca Cactiz, cerca del ingenio azucarero La Joya, escaparon y se internaron en el monte. Al amanecer estaban en la orilla de la aguada y vieron una muchachita muy bella que les dijo: "Soy la Virgen de Chuiná y vengo a salvarlos, ven ese árbol de cacao, bajen el fruto y llévenselo a su patrón y díganle que quiero verlo. Los trabajadores llevaron el mensaje pero el hacendado no les creyó y decidió mandar a su capataz a la cita, quien dijo que no encontró el árbol de cacao. La Virgen se le apareció al capataz y le recordó que la entrevista era con el dueño de la hacienda. Finalmente el hacendado acudió al llamado y cuando la virgen se le apareció le dijo que debía mejorar el trato que daba a sus peones de lo contrario corría el riesgo de morir. El patrón rectificó un tiempo su actitud, pero de nuevo comenzó a maltratar a sus peones y a las familias de estos. Un tiempo después la finca se incendió y el patrón también murió.

Esta es la versión más común narrada por los creyentes a cerca de la primera aparición de la Virgen. Otras versiones del mito coinciden en que la aparición fue presenciada por trabajadores chicleros, una más, nos cambia al sujeto diciendo que eran unos cazadores, pues son estas personas quienes realizan actividades de caza en época de sequía, especialmente en el sitio de la aguada a donde llegan los animales a saciar su sed.

Algunas historias recabadas en diferentes partes de la península refieren que la virgen se le apareció a un niño ciego que estaba perdido cerca de la aguada y lo ayudó a salir y recuperar la visión, muchos mitos parecidos sobre curaciones milagrosas son evidentes en el discurso de los peregrinos; para ellos el poder milagroso de la Virgen es muy grande, y se relaciona principalmente con las enfermedades graves, pues año con año las personas llevan a algún familiar enfermo con la firme esperanza de que la Dolorosa de Chuiná le devolverá la salud. Los testimonios son muchos y las enfermedades curadas son desde las menos graves hasta las más peligrosas como el cáncer. Ya señalábamos anteriormente la importancia que ha tenido en México la devoción popular a las vírgenes aparecidas. Cuando la

aparición se construye fundamentalmente en acuerdo con el modelo guadalupano (justicia para los pobres y castigo para los pecadores) adquiere la condición de milagro, es interpretada como divina y su poder de convocatoria crece rápidamente. (Foto 2)

La aparición de la virgen en la aguada de Chuiná, es un fenómeno que data de principios del siglo XX y como bien advierte Barábas (op.cit.) constituye una nueva cosmología fundada a la vez en mitos nativos y los mitos aparicionistas cristinanos que pueden ser entendidos, siguiendo a Geertz, como nuevos textos religiosos con significados que se actualizan en el presente. En otras palabras se trata de un proceso de producción de significados en el que se va construyendo colectivamante el discurso del milagro a partir de los relatos de "señales-mensajes" que los lugareños y los peregrinos ven y sueñan y de los múltiples relatos de las visiones y los sueños de otros, que se van sumando a la figura de la virgen con el correr de los días. (Ibid)

En la construcción popular del discurso aparicionista está la figura de un animal mitológico que nos permite ver la fusión de concepciones de la antigua cultura maya y las ideas religiosas del cristianismo. El cocodrilo es guardián de la Virgen de Chuiná y habita en el lago junto con ella. De acuerdo con la cosmología maya y todas aquellas de raíz mesoamericana, el espacio natural está controlado por un Dueño o Señor, cuya actividad mítica convierte al espacio cotidiano en una dimensión potencialmente sagrada. La aguada de Chuiná al igual que otros manantiales son lugares que tienen un significado especial para la cultura local porque en ellos hay mucha riqueza y son los sitios preferidos por el Dueño del lugar para manifestarse a la gente como cierto animal peligroso que mata a quienes merecen castigo. Los habitantes locales y los peregrinos dicen que se trata de un cocodrilo de grandes dimensiones que ahoga a los hombres que no creen en los milagros de la virgen, es muy peligroso y la única manera de acabar con el cocodrilo es tirando al lago siete niños recién nacidos.

De acuerdo con la cosmología maya, el universo entero está poblado de reptiles que son deidades o animales míticos. Thompson (1979) señala que son cuatro monstruos celestes frecuentemente representados como serpientes, cocodrilos o lagartos bicéfalos. En un análisis de estas deidades, Rivera Dorado (1986) dice que la idea matriz en el origen de las representaciones es que la tierra es un saurio anclado en un vasto océano y que los accidentes de la naturaleza son las irregularidades de su piel. Estos animales son en la mayoría de los casos dioses de la fertilidad y la abundancia de cosechas. Todos ellos se encuentran comunicados, en el cielo el dios Itsamná y en la tierra el cocodrilo que une en sus extremos al arco celestial. Lizana (1893) habla sobre el culto prehispánico al cocodrilo que representaba la tierra y al parecer está relacionado con el dios Itzamná en su aspecto terrestre y también con las potencias del cielo en los ámbitos telúricos y con la superficie de la tierra anfibia y por eso llevan símbolos de agua, muerte o fertilidad.

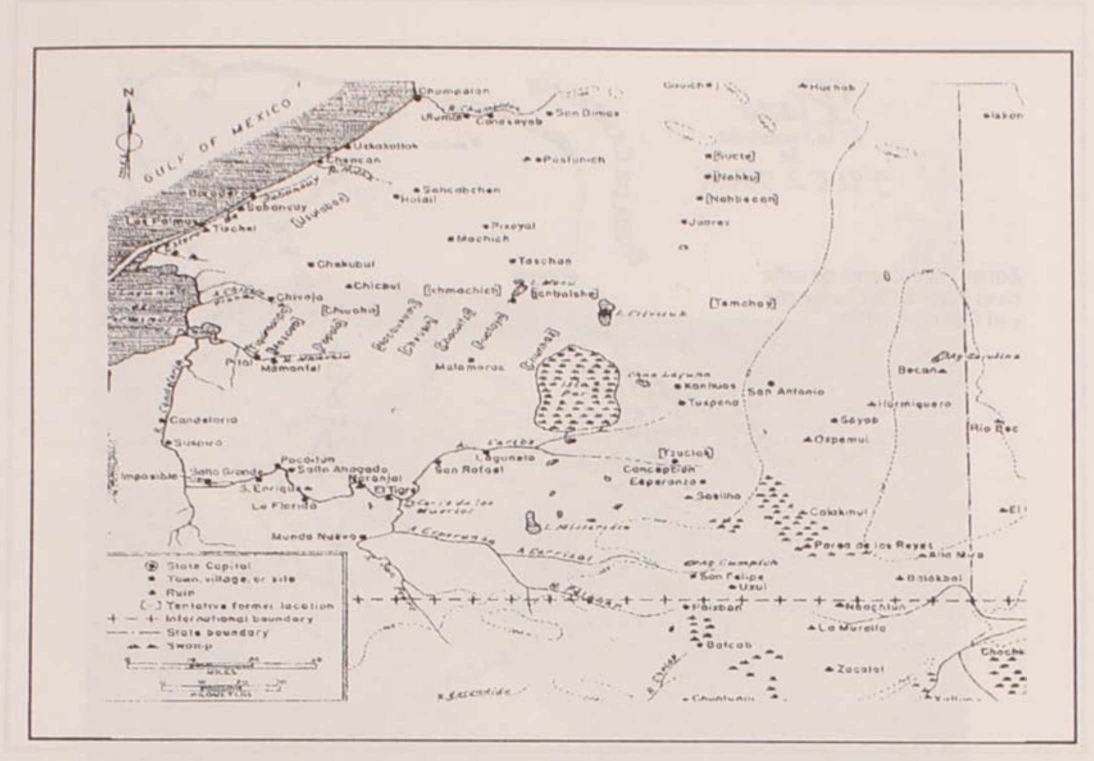
Por otra parte, López Áustin señala que existe una indisoluble relación entre la serpiente y el agua en la cosmologóa mesoamericana. La serpiente mora en los pozos y manantiales de agua, atrae a la gente con su aliento para aterrorizarla y darle muerte. Así mismo dice que también la virgen se encuentra ligada al agua en el conocimiento indígena. En nuestro caso, la relación virgen-agua-cocodrilo nos muestra el vínculo de un animal mitológico de la cultura maya ligado al espacio natural de la laguna que es considerado como lugar sagrado porque también es morada de la virgen. Se trata de símbolos intercambiables en donde una vez se aparece la virgen bondadosa y dadora de bienestar y otras veces el cocodrilo que da el castigo a los pecadores y también son elementos ambivalentes que ofrecen al peregrino alivio- curación- bienestar- abundancia o el castigo y la muerte. De esta forma vemos que el santuario de Chuiná se funda en una ideología basada en mitos prehispánicos y mitos cristianos que se actualizan con las nuevas vivencias de los peregrinos.

LOS PEREGRINOS DE LA VIRGEN DOLOROSA.

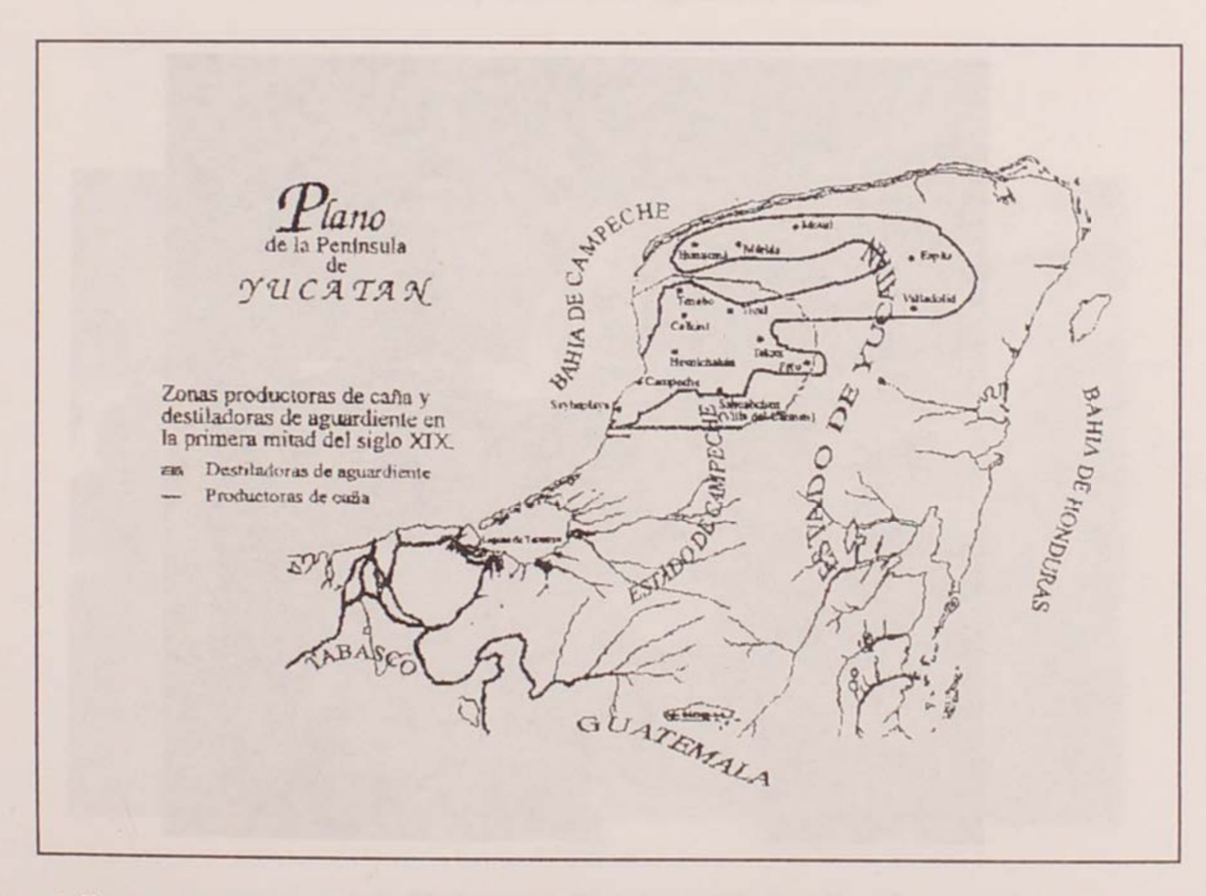
Durante los días de Semana Santa, Chuiná se convierte en la meta de miles de peregrinos que acuden a visitar a la imagen sagrada procedente de Champotón y esperan la suerte de mirar a la virgen que se aparece en determinados sitios del santuario especialmente en la laguna por lo cual es conocida como "La virgen del lago" "La Dolorosa" o "La Virgen de Chuiná". Los pobladores del lugar dicen que en los días de mayor afluencia, esto es, miércoles, jueves y viernes santos, arriban al lugar hasta cuatro mil personas por día.

Chuiná atrae a peregrinos de la península de Yucatán y parte de Tabasco. Los reportes actuales señalan que la procedencia de estos visitantes corresponde a las regiones centro y sur de Yucatán y la Isla del Carmen como principales puntos de salida para llegar al Santuario de Chuiná. La mayor parte de los peregrinos son pobladores mayas que viven en distintas zonas de Yucatán provenientes de sectores pobres y rurales. Una señora que vive en el lugar comenta que "son muchísimos los que vienen de Yucatán porque vemos los nombres de los camiones de peregrinos que llegan de casi todos los municipios de ese Estado". También es común el arribo de peregrinos mayas que han migrado a los polos turísticos del caribe. Concretamente la región devocional del Santuario de Chuiná, abarca todas las regiones del estado de Yucatán; Camino real, Ch'e'enes e Isla del Carmen, en el estado de Campeche; Chetumal, Cozumel y Cancún del

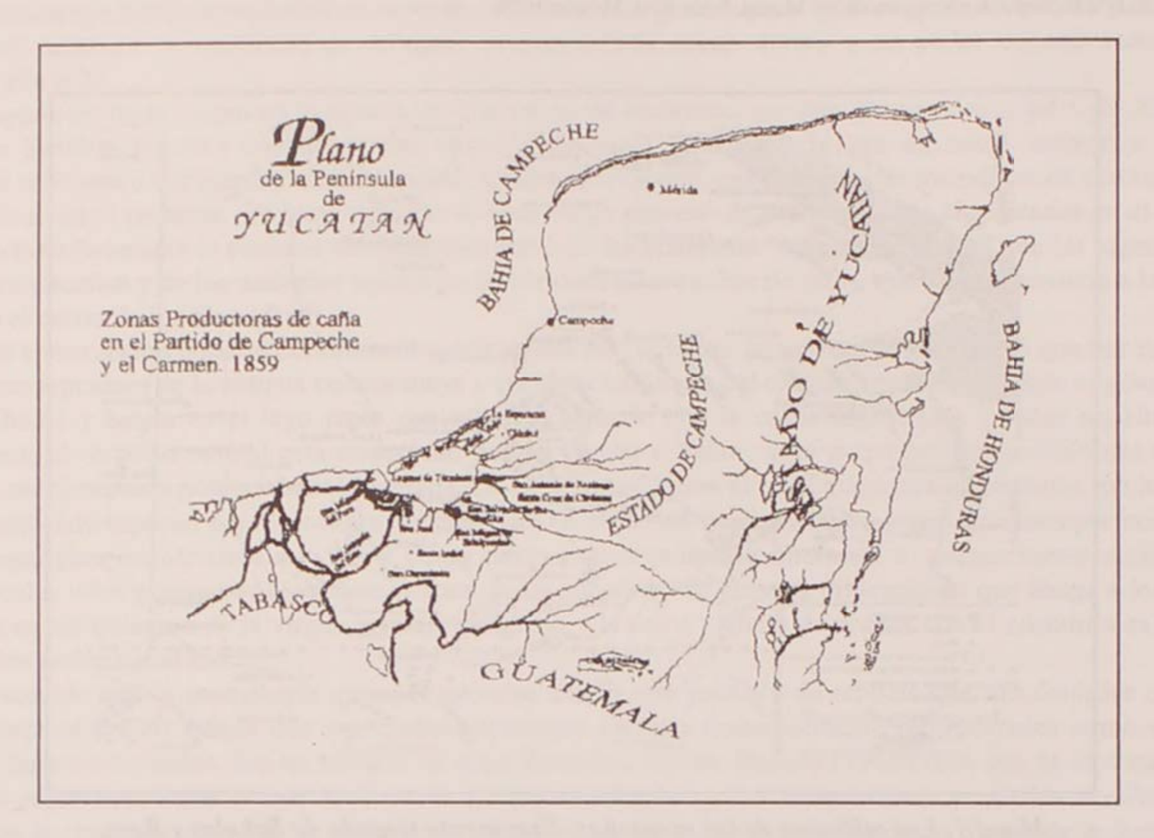
THOMPSON, J. Eric S. Historia y Religión de los Mayas. Siglo XXI, México 1979.



Mapa 1. Las misiones de las montañas. Fragmento tomado de Scholes y Roys.



Mapa 2. Zonas productoras de caña y aguardiente durante la primera mitad del siglo XIX. Elaborado por Guadalupe Cámara y tomado de la tesis de maestría de Guadalupe Cámara.



Mapa3. Zonas productoras de caña en Champotón y el Carmen. Elaborado por Guadalupe Cámara y tomado de la tesis de maestría de Guadalupe Cámara.

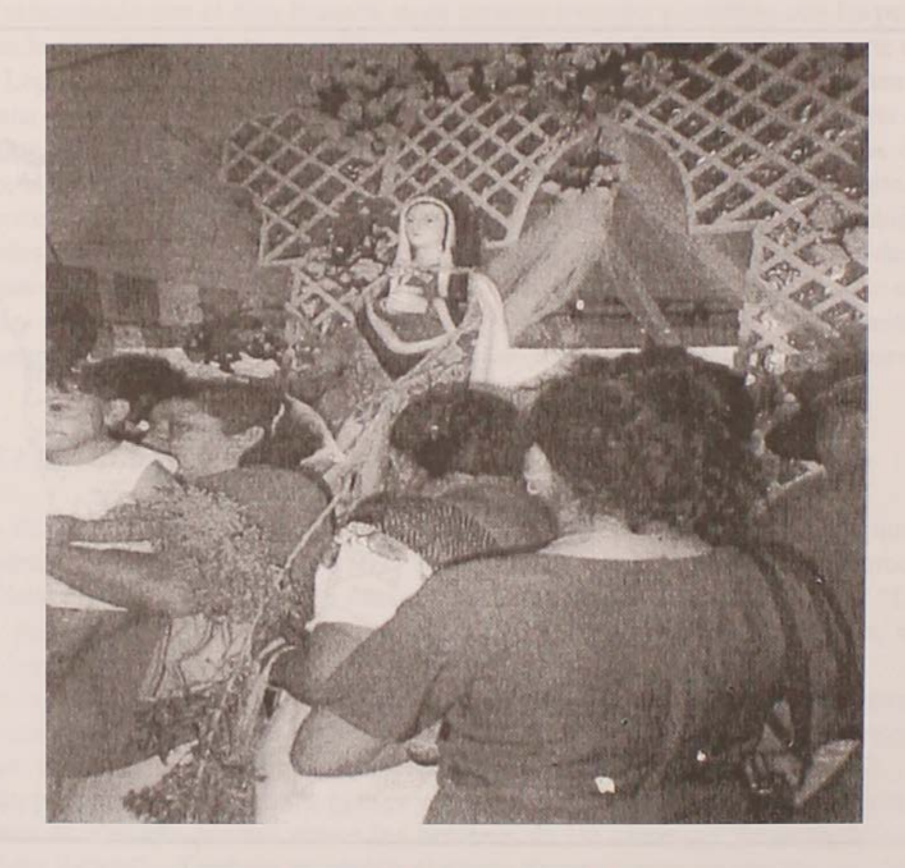


Foto 1. Virgen de la Dolorosa de Chuiná.



Foto 2. Discapacitado en la aguada de Chuiná.



Foto 3. Peregrinos en el cerro después de visitar a la Virgen.



Foto 4. Peregrinos subiendo al cerro.



Foto 5. Panorama de los peregrinos en el tianguis

40

(247 de la Serie)

HOOL, TERRITORIO SAGRADO DEL PUEBLO CAMPECHANO

TERESA QUIÑONES VEGA
ELLA FANNY QUINTAL AVILES
Centro INAH Yucatán

HOOL, TERRITORIO SAGRADO DEL PUEBLO CAMPECHANO

TERESA QUIÑONES VEGA, ELLA FANNY QUINTAL AVILES
CENTRO INAH YUCATAN

LA COMUNIDAD:

Hool, pertenece al municipio de Champotón, Campeche; está a 30 Km. de la cabecera municipal y a 45 de la ciudad de Campeche. Según el INEGI, para 1995, Hool tenía 1, 011 habitantes. Su población se dedica básicamente a las actividades agrícolas y los jóvenes tienden a emigrar hacia la ciudad de Campeche en busca de oportunidades de educación y empleo.

La comunidad celebra durante el año dos festividades de religiosidad popular, ambas dedicadas a la Virgen de la Candelaria, mejor conocida como la Virgen de Hool: La primera fiesta es en febrero, le llaman 'La Mayor', porque se festeja a la Virgen en su día y es la más concurrida; dura dos semanas e inicia generalmente unos días antes del 2 de febrero y termina el siguiente domingo. Este año, comenzó el 29 de enero y terminó el 11 de febrero. Es sobre esta festividad que hablaremos, basándonos en el trabajo de campo realizado en el año 2001. La segunda fiesta es del 11 al 16 de agosto; se hacen novenarios, gremios, y en ella participa básicamente la población de Hool.

LA VIRGEN APARECIDA EN HOOL

Tanto la gente del pueblo como los peregrinos, saben que la virgen se apareció; el conocimiento del mito está muy generalizado:

- Una señora del pueblo, recuerda que su padre le contó: " La virgen se apareció en una aguada que está atrás de la iglesia, pero lejos (...) un tirador dicen que fue y la encontró (...). Entonces la trincaron con sogas y reventaban, entonces buscaron majahua y la trincaron y la trajeron (...) por eso le pusieron Hool al pueblo, porque dicen que majahua en maya es Hool. A la virgen la pusieron donde está actualmente el mercado, allí la ponían con candado y cuando aclaraba la encontraban en (el) cerro, la volvían a meter y volvía aparecer en el cerro (...), entonces vino un obispo de Campeche y se la llevó (...), pero al otro día cuando aclaró ya estaba otra vez en el cerro, entonces por eso le hicieron su iglesia allá (...), porque lo iban hacer dentro del pueblo, pero a ella le gustaba... " en el cerro.
- Por su parte una peregrina, nos narró: "Los antiguos vieron a la virgen acá, esos señores estaban chicleando[1] y la vieron, escucharon un ruido donde está el cerro, se acercaron y la vieron. Entre esos señores había uno de Seybaplaya que dijo se llevara a la virgen a su pueblo, pero otro señor dijo: 'no!, de que te la lleves a tu pueblo mejor le hacemos su casita acá, ella es la dueña de esta tierra'. Pero el de Seyba siguió insistiendo de llevársela y fue avisar a su pueblo y todos sus paisanos vinieron por la virgencita, y se la llevaron, pero al otro día la virgen no estaba y se preguntaron: 'Dónde acabo, quién se la llevo' y un chiclero dijo: 'no sean tontos, la virgen regresó a su destino'; '¿ cómo va hacer ! ¿ cómo caminó?!, ¡ ¿cómo así ?...' 'pues allá está parada, que la vayan a ver en la aguada y allá está'.... Entonces la trajeron al cerro. Ya no se volvió a ir y nadie la volvió a tocar".

LA VIRGEN, EL CERRO, LA AGUADA Y EL COCODRILO

La iglesia está sobre un cerro, el que la Virgen 'señaló' como lugar para quedarse, así que para llegar a la iglesia hay que subir varios escalones.

En los terrenos del pueblo hay dos aguadas, una al sur de la iglesia, como a 6 km. de distancia; la otra está al poniente, a un lado de la carretera. La Virgen se apareció, según los holeños, en la primera aguada que si bien está lejos

[1] La región fue 'montaña' -monte alto con chicozapote, del cual se extraía la resina. Algunos de los entrevistados o sus familiares fueron chicleros; uno de nuestros informantes, dijo que a los 12 años de edad comenzó a chiclear alrededor del pueblo y que subía a la montaña en mayo y hasta enero bajaban a la fiesta, pues desde entonces ya se hacían estos festejo; pero hasta que llovía se chicleaba. Entrevista J. León, Hool, febrero de 2001. Es probable que hasta febrero se prolongara la extracción del chicle porque es época de lluvia, quizá de allí se piense que la persona que vio a la Virgen fue un chiclero.

del poblado, sus habitantes recalcan que está incluida en el terreno del pueblo; a esta aguada no llevan a la virgen durante la fiesta, nadie recuerda que la hubieran llevado alguna vez. (foto 1)

A la Virgen, desde siempre, desde que recuerdan la llevan en los días de su festividad en procesión a la aguada que está a un lado de la carretera. En esta aguada nadie se baña, a diferencia de lo que sucede en Chuiná[2], y nunca se ha hecho en virtud de que los peregrinos usaban el agua y todavía lo hacen; incluso la gente de Hool hasta hace algunos años de ella se abastecía de agua. Pero además, existe la creencia que en la aguada hay un cocodrilo. Al respecto una peregrina dijo: "no sabemos si lo llevaron o broto allá, (pero) allá está, yo ya lo vi", y una señora de la comunidad lo confirmó: "dicen hay un cocodrilo en (la aguada) donde la llevan, pero no sale porque la virgen lo cuida porque sabe que todos los que vienen llegan a visitarla".

Se cree que quien llega por vez primera a Hool debe ser bautizado en la aguada; "quien es creyente todavía se bautiza", dijo una peregrina. El ritual consiste en ponerle a la persona una cruz en la frente con el lodo de la aguada y luego se le echa un poco de agua en la cabeza. Por ello durante la fiesta, es común ver gente acercarse a la orilla de la aguada, tocar el agua, y echársela en la cara y/o en la cabeza. (foto 2)

TRAYECTORIA MILAGRERA DE LA VIRGEN DE HOOL

No tenemos un dato exacto de cuando comenzó la devoción a esta Virgen, pero Pedro Miranda señala que "(...) al mediar el siglo XVIII y desde entonces las romerías desde lugares lejanos se realizan anualmente (...)"[3]

Se considera a la de Hool, como Virgen de la Candelaria, pero de acuerdo a sus características iconográficas, parece ser de la Concepción. La Virgen es de bulto, de más de un metro de altura; tiene las manos pegadas o juntas, y no tiene nada agarrado –velas o niño. Sin embargo, eso no es importante ni para los holeños ni para los peregrinos, lo relevante es que la Virgen se apareció y es muy milagrosa, concede favores y milagros, especialmente a niños y niñas.

Una señora contó que La virgen 'le concedió' a su hija: La niña tenía como un año de edad; cuando la llevó a Hool, estaba muy enferma, casi no comía y todo lo que le daban para comer le hacía mal, hasta los médicos ya le habían dicho que no había nada qué hacer. Pero cuenta que al llegar a Hool, fueron a presentar a la niña con la virgen, y pedirle que le concediera el milagro de recuperar la salud y vivir, o "si ella así lo disponía, pues se la llevara (...) ". Después de presentar a la niña, fueron a la aguada para buscar agua, y de allá agarró para darle de beber. En aquella ocasión pensaba quedarse dos días, pero se quedaron más tiempo porque su hija al despertar habló y dijo que tenía hambre, fue así que su hija se recuperó y la señora piensa que la Virgen fue quien le concedió que su hija viviera.

También, es común que los niños que llegan se pierdan, pues como acude mucha gente, los papás no se dan cuenta cuando sus hijos desaparecen, pero la gente sabe que "hay niños que aparecen frente al altar y dicen que la Virgencita los llevo (hasta) allá"[4].

PEREGRINOS ... DE AYER Y HOY

Las romerías y peregrinos han cambiando a través del tiempo:

Una señora de Hool nos comentó: Antes se *veían* más peregrinos que ahora y, "es que esa gente aquí se estancaba, venían en carreta y se quedaban durante toda la fiesta o varios días". Ahora como muchos peregrinos tienen vehículo y hay servicio de autobuses, "la gente viene y se va, no se queda, entonces no se ve tanta gente", pero sigue llegando mucha. Se piensa que este venir e ir de la gente, tiene sus ventajas, "como antes la gente se quedaba donde podía, desde la entrada del pueblo se sentía un olor desagradable, en cambio ahora ya no se queda tanta gente y casi todo el pueblo tiene servicio de baño, hay agua y hasta hay baños públicos, *como en todos lados, aquí llegó la civilización, hay cambios y mejoraron las cosas*" (sic).

Una peregrina que hace ya casi 60 años que visita Hool, dijo que comenzó a venir cuando tenía 9 años; en aquella época (1934) llegaban en tren hasta el km. 40, y desde allá en carreta o caminando llegaban al pueblo, donde casi no habían casas. Como se quedaban varios días, llegaban con hamacas que colgaban entre los árboles, cerca de la iglesia; también cargaban con comal y ollas para cocinar. Luego cuando se casó siguió visitando Hool con sus hijos, pero en Mérida tomaba el tren y se bajaba en Campeche, para abordar un autobús y llegar a Hool. Al llegar 'levantaban' su casita con palos cerca de la iglesia, donde no había escalera; tampoco había agua, así que usaban la de la aguada.

---

2 Santuario muy concurrido en semana santa; se encuentra también en el municipio de Champotón, Campeche.

3 Pedro Miranda Ojeda; 2000: 77-78

4 Entrévista vendedora de milagritos, Hool, Camp., febrero de 2001

La mayoría de los peregrinos de Hool es de los pueblos cercanos y de la ciudad de Campeche, generalmente viajan en familia o en grupos de amigos. Pero la presencia de peregrinos en Hool no se restringe a los días de fiesta, sino también en días no festivos como nos dijo una holeña: "todo el tiempo hay gente que viene a visitar a la virgen, incluso para abril o según como caiga la fiesta de Chuiná; muchos camiones entran acá y luego siguen para allá". "[5]

HOOL EN LOS DÍAS DE FIESTA...

Durante los días de la fiesta, Hool se transforma. Cerca de la aguada que está sobre la carretera se instala un ruedo, así como puestos de cervezas, de refrescos, baños o letrinas públicos. También hay circo y feria, con puestos diversos y juegos mecánicos, muchos puestos de milagritos, velas, etc.; y, por las noches hay eventos artísticos y bailes.

Durante la fiesta colocan a la Virgen abajo del altar principal, sobre un baldoquín. Las personas al pasar a saludar a la Virgen se persignan, tocan la imagen, le untan ruda o alguna flor; le ponen el milagrito; besan a la virgen en su ropa, se pasan una cinta del vestido de la virgen en la cara o cabeza, y por último se persignan y retiran. (foto 3)

Los peregrinos que llegan para hacer ofrendas a la Virgen, pueden entregárselas de manera directa; tales ofrendas son: velas, veladoras, flores, ruda y milagritos. O pueden hacer las ofrendas por conducto de la iglesia: pagar misa -por la salud o a causa de la muerte de alguna persona; vestidos, alhajas y manteles para la Virgen; u otros donativos, como dinero.

El 2 de febrero es uno de los días más importantes de la fiesta, porque en este día se hace la primera procesión. En ésta a la Virgen sólo la sacan al atrio, pasándola por el pasillo central del interior de la iglesia. Es cargada por voluntarios y es el sacerdote quien encabeza la procesión. Los devotos cantan el himno religioso de María. Los cargadores al salir al atrio, se dirigieron hacia el norte, luego retrocedieron, como buscando el centro del atrio y se enfilaron hacia el oriente, pero solo caminaron 4 – 5 pasos, porque el atrio estaba lleno de gente; nuevamente retrocedieron 3 pasos y se dirigieron al poniente, regresaron a la parte central e inmediatamente retornaron al interior de la iglesia Por la dirección que sigue la procesión, podríamos decir que se reconocen o marcan los cuatro puntos cardinales. (véase figura). Casi al final de la procesión se quemaron voladores y otros fuegos artificiales. En Hool se acostumbra que la primera procesión sea en el atrio por la noche, y casi siempre se queman voladores y tocan las campanas, pero en esta ocasión éstas no se tocaron.

El domingo 4 de febrero también fue muy concurrido, y dado que desde la noche anterior comenzaron a llegar los peregrinos, en la aguada había gente durmiendo en hamacas, en casas de campaña, dentro de sus vehículos e incluso sobre plásticos que habían puesto en el piso. La mayoría de los peregrinos con quienes platicamos eran del estado, y uno de ellos nos comentó que a la fiesta de Hool llega principalmente gente de Campeche, mientras que en Chuiná llega gente de Yucatán.

El domingo 11 de febrero, se hizo la segunda procesión, que es el acto más importante del día y con el cual culminan las festividades en honor a la Virgen de Hool. Para este día llega más gente y es cuando se lleva a la virgen en procesión hasta la aguada. (foto 4)

A MANERA DE REFLEXIÓN:

- El mito de aparición de la virgen:

Para Alicia Barabas las apariciones "implican procesos de apropiación y reapropiación territorial que encuentran sustento en la voluntad colectiva de posesión de un territorio propio por la vía de la sacralización"[6] . Y el mito de aparición de la Virgen de Hool, claramente justifica –aún en sus diferentes variantes- la ubicación del santuario, no sólo en cuanto al pueblo sino en relación al sitio exacto que la imagen "muestra" para que ahí se le adore. En las versiones recopiladas se habla que a la virgen la llevaron a Seybaplaya y a Campeche, pero "ella" regresaba a Hool. Así la Virgen eligió el terrotorio y el pueblo que ha de cuidarla y pese a los obstáculos, éstos contribuyen como apunta Barabas "a la afirmación y legitimación del grupo que adquiere la condición de elegido"[7].

Y Prat I Caros coincide con Chistian William, al considerar que los lugares "(...) predominantemente rurales, han contituido una forma de fijación del culto al propio terruño"[8]; en este caso, el nombre que se le da al lugar surge a partir de la aparición de la Virgen y pese los problemas y conflictos que viven durante la fiesta, por la cantidad de gente que acude al lugar y por los recursos que se generan en ella, los lugareños dicen *"estamos orgullosos de ser holeños, del*

5 Entrevista con doña Lupita, Hool, Camp., febrero de 2001.
6 Alicia Barabas; 1995: 30
7 Idem: 36
8 Joan Prat I Caros; 1989: 221-223

lugar donde la virgen apareció". Incluso este mito ha dado pie a la creación de corridos, donde se resalta la aparición de la Virgen *en* Hool.

Vemos en el mito que la Virgen regresa al pueblo de Hool, muestra su voluntad, pero incluso siempre regresa al cerro, que si bien no es el lugar donde apareció, es un sitio elevado y éstos constituyeron entre los grupos culturales mesoamericanos, lugares predilectos para construir en ellos santuarios[9]. Y los mayas de la península no son la excepción: actualmente existen imágenes que viven, aparecen o se les adora en cerros o elevaciones: el caso de la Virgen de Guadalupe de Acanceh, Yuc, que vive en el cerro; la Virgen de Izamal, Yuc., que va al cerro; la Virgen de Xcambó que tiene por casa las ruinas del sitio arqueológico del mismo nombre[10]; o la Virgen de Asunción de Mopila, en Yaxcabá, Yuc. a la que llevan a su iglesia, ubicada en una pequeña elevación[11].

El mito de aparición de la Virgen de Hool está relacionado con otros elementos que tienen que ver con la cultura maya. Según Thompson, los mayas confundían a la Virgen María con la diosa de la luna, Ix Chel; ésto debido a que la virgen en muchas de sus advocaciones se representa sobre una media luna, de esta manera, dice el autor "(...) el maya deduce y no sin razón que la Virgen era una diosa lunar"[12], deidad que los mayas relacionaban con el agua. Y la Virgen de Hool apareció en una aguada, una especie de cenote, pero en la superficie y sin canales comunicantes, de poca profundidad. (foto 5)

Pero además, en este depósito de agua aparece un cocodrilo, y así como este caso, existen otros en la Península en donde la Virgen es custodiada por algún reptil: la Virgen de Xcambó de Dzemul, la Virgen que vive en el cenote de la zona arqueológica de Dzibilchaltún, la Virgen de Izamal, todas están custodiadas por enormes culebras[13]. Y es que los mayas tenían a Itzam Ná como el creador, deidad que el mismo Thompson identifica con los monstruos celestiales, que son parcialmente cocodrilo, lagarto o serpiente[14]. Pero aún cuando los peregrinos y los lugareños saben de la existencia del cocodrilo, incluso hay quien lo ha visto, no temen porque la Virgen cuida de éste para que no salga durante el tiempo que están 'sus visitas' y les haga daño.

- El bautizo en la aguada:

El hecho de que exista la costumbre entre los peregrinos de *bautizarse* y bautizar en la aguada no solo a niños sino a todo aquel que llegue a Hool por primera vez, parece ser una práctica poco común en los santuarios de la Península, por lo menos no tenemos referencias de casos similares, y el ritual podría reinterpretarse de diferentes maneras, a continuación daremos algunas ideas al respecto aunque habría que profundizar su análisis:

- Una posible explicación es que si el bautismo en las iglesias cristianas constituye el signo de incorporación o de pertenencia a la iglesia, el bautizo en la aguada de Hool podría considerarse como la incorporación de la persona a los seguidores de la Virgen, es decir, con este ritual la persona pasa a ser devoto de la Virgen de Hool.

- Otra explicación, es que quizá esta práctica se de por el solo hecho de considerar este lugar (la aguada) como propiedad de la Virgen, por tanto también este lugar es 'sagrado', aún cuando alrededor de él se establezcan cantinas, lo usen como letrinas, ingieran bebidas alcohólicas, etc., pero *nadie* se baña dentro de la aguada, en parte porque hasta hace algún tiempo se usaba para beber, pero sobre todo, nadie lo hace porque en la aguada hay un 'cocodrilo', que es el guardian del lugar. También hay que considerar que el hecho que en procesión se lleve a la virgen hasta la aguada, de alguna manera la presencia de la Virgen le irradia poder y/o gracia, por eso el agua del lugar es usada en el bautizo como *'bendita'*.

- Quizá la relación que Thompson menciona entre la Virgen, la luna, el agua y el reptil tenga que ver con este ritual. La diosa lunar tenía títulos como Señora del Mar, La del Medio del Cenote, La que está en el *lodo* y La que sale de la Arena, todas relacionadas con el agua. Landa menciona que en el mes Mac los ancianos hacian una ceremonia a los *chaces* y a Itzam ná, en la cual hacían un montón de piedras con sus escaleras y al primer escalón *untaban lodo* del pozo[15]. Y para Thompson el *lodo* era "una magia de iguales-traen-iguales para traer el agua"[16], elemento que ya

[9] Johanna Broda; 1996: 44
[10] Ella F. Quintal; 2000: 296-298 .
[11] Trabajo de campo, agosto de 2000.
[12] Eric Thompson; 1975: 299
[13] Quintal, Ella; op. cit
[14] Thompson, Eric; op.cit: 263
[15] Diego de Landa; 89-90
[16] Thompson, Eric; op. cit: 262

vimos está fuertemente vinculado a la Virgen. Quizá el lodo y el agua de Hool tienen significados asociados con la fertilidad y la vida.

- *"Si es Candelaria, (porqué) le ponen (...) Conchita, es María (...) no entiendo, lo hacen y nos destantean"*[17]:

Pese a que la gente no sabe, ni se explica porqué en la puerta dice Inmaculada Concepción, cuando 'ella' es la Candelaria, esto no importa a los devotos de la imagen, para ellos la Virgen es La Candelaria, se apareció y es muy milagrosa, especialmente para los niños y niñas. Y como señala Prat I Caros, la configuración mágico-religiosa, hace que la imagen 'irradie' salud y se da la condensación simbólica, donde la virgen almacena salud, el remedio, la vida, el milagro, etc, y da a sus devotos lo que ellos esperan de ella. Incluso el mismo autor menciona que si bien todos los santuarios irradian la gracia, se han generado especialización de santuarios e imágenes, y cierta imagen se convierte en protectora de embarazadas o niños[18], como parece ser el caso de la Virgen de Hool, que es una imagen especializada en el cuidado de los niños, de acuerdo a los milagros que ha concedido. Durante la fiesta varias niñas son llevadas portando 'el vestido' de la Virgen y todos los menores, sin excepción son presentados a la Virgen, "para que los cuide".

- *Santuario y Peregrinaciones:*

La comunidad de Hool se convierte en santuario, en tanto que en ella se dan ciertos eventos significativos, como señala Alicia Barabas (2000), que hacen que pase de sitio común a lugar sagrado, y en Hool es la aparición de una virgen, pero una virgen milagrosa. En ocasiones, en el santuario existen otros espacios considerados sagrados como apunta José Velasco (2000), y ese es el caso de Hool, donde el cerro y la aguada son los otros espacios sagrados, en el primero la Virgen 'pidió' estar en él y en el segundo, la Virgen va en procesión e 'irradia' con su presencia 'gracia, virtud o poder' al lugar. De allí que el recorrido de los peregrinos en Hool sea: iglesia (imagen-cerro) y luego la aguada.

Es precisamente por las cualidades de la imagen y el santuario, que surgen las peregrinaciones que en Hool llegan no únicamente para las fiestas de la Virgen, sino también, de manera continúa durante todo el año, aunque son comunes en marzo-abril, cuando se realiza la fiesta de la Virgen de Chuiná, otro santuario de la región.

Por los lugares de origen de sus peregrinos, el santuario es local o estatal, en cuanto encontramos gente de los diferentes municipios que conforman el estado: Escárcega, Tenabo, Hecelchacán, Champotón, Carmen y la ciudad de Campeche, especialmente de este último, por eso es que consideramos a Hool como el santuario por excelencia del pueblo Campechano, pues incluso gente originaria del estado y que por diversas circunstancias ya no viven en él, regresan al terruño para visitar a la Virgen de Hool. Así también en el santuario coinciden indígenas (del Camino Real y Guatemaltecos) y mestizos.

Las formas de peregrinar son muy variadas: individual, familiar y en grupo, la mayoría organizadas de manera independiente de la iglesia y asimismo, la manera en que llegaron al santuario también es muy diverso: caminando, en bicicleta, en vehículos motorizados (motos, autos y autobuses, de excursiones y públicos).

Entre los peregrinos fue común las muestras de compañerismo, igualdad, -la *communitas,* como señalan Shadow y Rodríguez (1994); y como se dio entre un grupo de jóvenes peregrinos de Campeche que retrasaron su llegada, porque a uno de ellos, se le descompuso la bicicleta y se quedaron para ayudarlo a repararla. Pero también hubo expresiones de conciliación, prudencia, de "abandono de las estructuras y los patrones de vida social normal", esto es, situaciones de *liminalidad*[19]. Por ejemplo, cuando un muchacho que cuidaba lugares en la iglesia y llegó un señor, a quien le informó que los lugares de la banca estaban apartados, y éste no solo no 'respeto' al principio tal situación, sino incluso lo insultó, pero el joven mostró prudencia, no contestó y al final el segundo, 'hizo caso a la petición' del muchacho de abandonar la banca. Tal situación, es probable que en otro lugar u otro momento, hubiera terminado en golpes o con mayor agresión verbal.

-*Territorio y Poder:*

El territorio entre los indígenas constituye como dice Carlos Bravo (1994:41) "(...) fuente de su cosmovisión, el sustento de sus creencias y costumbres, y el asiento de su origen y pasado común, de su identidad". Hemos visto cómo los lugareños a través del mito se apropiaron del territorio donde apareció la Virgen, es decir del lugar sagrado, por tanto los holeños son portadores de un poder, el que da tener a la Virgen, sobre quien sienten tienen derechos legitimos. De acá que los holeños consideren que las alhajas de la Virgen que están en la ciudad de Campeche deben estar en su pueblo, y el recurso que genera la virgen, por conducto de la limosna de sus devotos, deben materializarse en mejoras para su santuario y obras para el pueblo.

[17] Entrevista señor León, Hool, Camp., febrero de 2001.
[18] Prat I Caros, J; 1989; 227
[19] Quintal, Ella F; *op.cit*: 290-291.

Asimismo, es clara la relación centro-periferia[20], donde el centro es la capital del estado y ciudad de Campeche, lugar en el que se encuentran los jerarcas de la iglesia (obispo), y han 'llevado' a la imagen (según mito fundacional) y las alhajas de la virgen, como medidas para demostrar su dominio sobre la periferia, en este caso el pueblo de Hool, que no es cabecera municipal. El pueblo de Hool, durante la fiesta y especialmente con la presencia de los peregrinos, logra fortalecer su poder, sobre todo si consideramos que la mayoría de los peregrinos son de la ciudad de Campeche –centro, lugar, donde están los servicios, los cuerpos administrativos, civiles, etc, y diversiones. Es normal entonces que los lugareños se preocupen de la poca afluencia de peregrinos, quienes dan "alegría" a la fiesta, al pueblo, el cual logra esos días tener la atención de la capital, del centro.

BIBLIOGRAFIA

BARABAS, Alicia. "El aparicionismo en América Latina. Religión, territorio e identidad", en Ana Bella Pérez Castro (coord.), *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos.* UNAM, México, pp. 29-40,1995.

BARABAS, Alicia. *Territorialidad, Santuarios y Ciclos de Peregrinación.* Documento de trabajo. Propuestas para la segunda línea de investigación (mecanoescrito). Centro INAH Oaxaca, 2000.

BRAVO Marentes, Carlos, "Territorio y espacio sagrado", en Carlos Garma y Robert Shadow (coords.), *Las Peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, México, pp. 39- 49, 1994

BRODA, Johanna, "Paisajes rituales del antiplano central", en *Arquelogía Mexicana*, Vol. IV, No. 20, México, pp. 40- 44, 1996.

GIMENEZ, Gilberto. "Territorio, cultura e identidades", en *Estudios sobre culturas contemporáneas*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, Epoca II, Vol. V, No. 9, Colima, pp. 25-57, 1999.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA. *Conteo de Población. Campeche.* México,1995

LANDA, Diego De. *Relación de las cosas de Yucatán*, DANTE, México.

MIRANDA Ojeda, Pedro, "Los miedos y los imaginarios en el mundo colonial. Una interpretación del pecado y de la religiosidad popular en la provincia de Campeche, siglos XVI-XVIII", en Genny Negroe y Francisco Fernández, *Religión Popular de la Reconstrucción Histórica al análisis Antropológico (Aproximaciones casuísticas)*, UADY, Mérida, pp. 3-78, 2000.

PRAT I CAROS, Joan. "Los santuarios marianos en Cataluña. Una aproximación desde la etnografía", en: Álvarez Santaló, *et.al.* (coords), *La Religiosidad popular. Hermandades, romerías y santuarios,* Ed. Anthropos, España, pp. 211-252, 1989.

QUINTAL Avilés, Ella Fanny. "Vírgenes e ídolos: La religión en las manos del pueblo", en *Mesoamérica* 39, pp. 287-304, 2000.

SHADOW, Robert y María Rodríguez Shadow. "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas", en Carlos Garma y Robert Shadow (coords.), *Las Peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, México, pp. 15-38, 1994

THOMPSON, Eric, *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI, México,1975.

VELASCO Toro José. "Líneas temáticas para el estudio de los santuarios" , en: Documento de Trabajo del proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México. INAH, México, 2000.

RECORRIDO PRIMERA PROCESION DE LA VIRGEN DE HOOL
2 DE FEBRERO

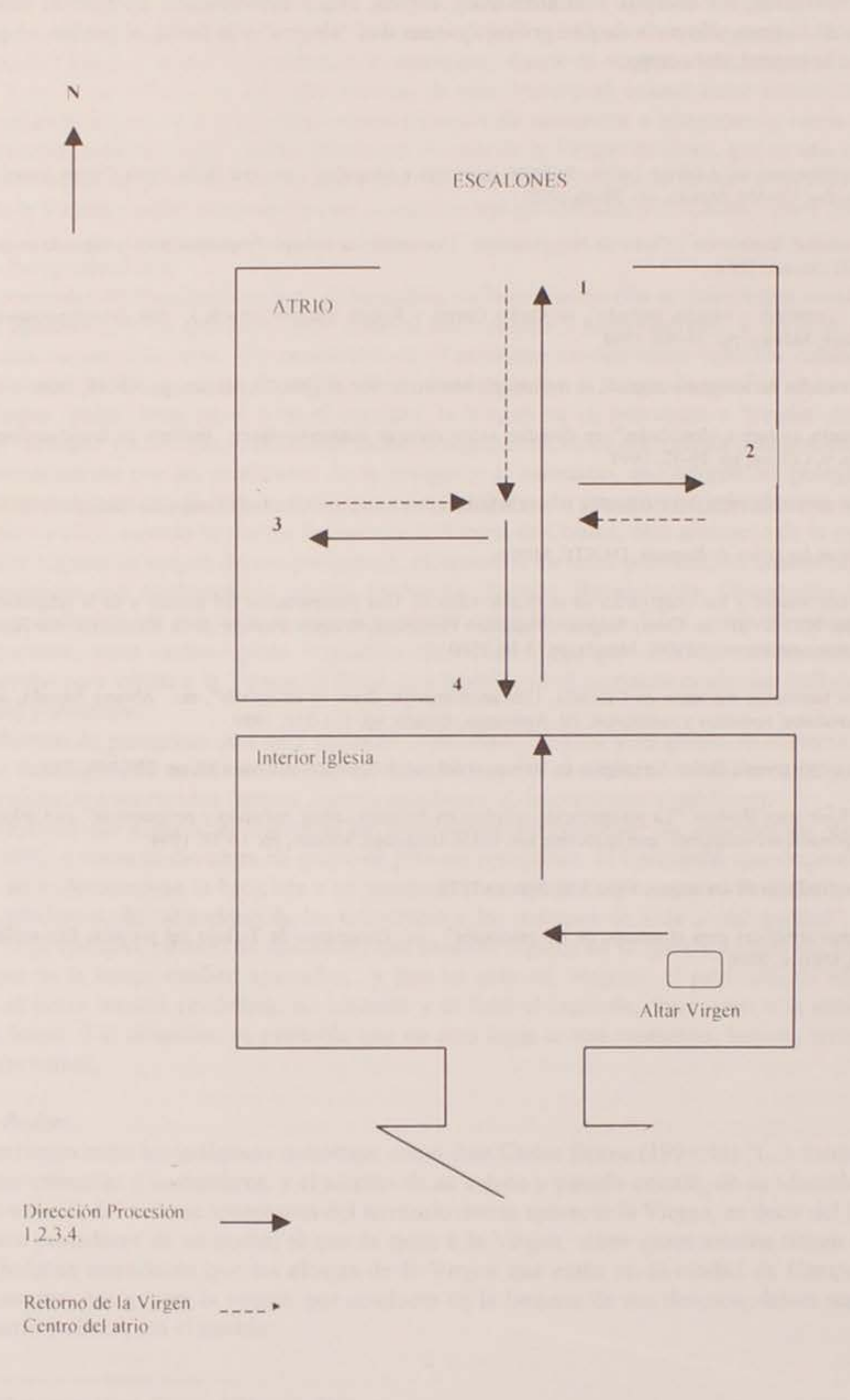




Foto 1. Peregrinos en la aguada



Foto 2. Bautizo en la aguada



Foto 3. La Virgen de Hool



Foto 4. Peregrinos haciendo cola para pasar a saludar a la Virgen



Foto 5. Aguada de Hool

41

(248 de la Serie)

COMPADRES Y AHIJADOS ENTRE LOS MAYAS DE LA COLONIA

MARLENE FALLA
Centro INAH Yucatán

COMPADRES Y AHIJADOS ENTRE LOS MAYAS DE LA COLONIA

MARLENE FALLA
CENTRO INAH YUCATAN

INTRODUCCIÓN:

El documento que a continuación escribo, busca describir como se dio el compadrazgo entre las madres solteras de la población de Izamal en las distintas castas como son la mestiza, española, india, mulata y parda. Siendo que se eligieron estos grupos de población debido a que son las que presentan las mayores diferencias en la elección de padrinos.

Por otro lado se eligió a las madres solteras porque si tomáramos a todas las mujeres con hijos (con parejas, viudas, etc.) se necesitaría mayor análisis, sin embargo es algo que se pretende hacer mas adelante.

El tema de estudio sobre el compadrazgo se derivó de otro estudio sobre cuestiones demográficas, debido a que al recopilar cédulas sobre bautizos en el archivo de la catedral, nos encontramos con información importante, rica y sobre todo interesante en cuestiones de compadrazgo por lo que aprovechamos recabarla y plantear un nuevo trabajo que nos permitiese aportar datos interesantes sobre esto.

El compadrazgo puede tener diversos significados y estudiarse desde distintas perspectivas, sin embargo lo que se pretende en este trabajo, es mostrar como se da el compadrazgo entre las madres solteras de la raza maya y compararlo con los otros grupos étnicos de la población de Izamal.

Entendemos por madre soltera, aquella mujer que registra un niño en el bautismo sin un padre y como hijo solo de ella poniéndole sus propios apellidos.

Los grupos de población a los que me voy a abocar en este trabajo son los españoles, mestizos e indios, debido a que son los grupos que nos permiten apreciar las mayores diferencias en la elección de compadres.

El objetivo es mostrar como se dio el compadrazgo entre las madres solteras de los distintos grupos ya mencionados y cuales fueron las diferencias sustanciales respecto al tipo de compadres con los cuales formaban este lazo social.

Los datos utilizados en este trabajo fueron obtenidos de las cédulas de bautizos del archivo de la catedral e inician en 1738, fecha en que aparece el primer libro hasta 1798, fecha en la dejamos de recopilar información por así convenir a mi proyecto original. De tal manera que, lo que analizamos fueron las cédulas del bautismo de los niños de izamal.

QUÉ ES EL COMPADRAZGO:

En lo que varios autores coinciden, es que es una **institución social** que tiene el propósito de crear **relaciones político-religioso-económico** estrechas entre individuos (Farris, Montes, Mansferrer, Signorini), el compadrazgo opera en los mas diversos contextos sociales y económicos, así como en comunidades homogéneas o aquellas con las mas diversas clases sociales y grupos étnicos con orden jerárquico[1].

En América Latina, la institución del compadrazgo fue traída por los españoles y se adaptó a las condiciones históricas de cada sociedad cultural[2] .

El compadrazgo actúa como un instrumento de cohesión entre individuos, Nancy Farris menciona que entre los mayas el compadrazgo tenía como fin crear lazos entre adultos que "reemplazarán o complementarán" los que se habían roto o se podían romper por las muertes súbitas o las migraciones[3] .

En Yucatán, Thompson menciona cuatro ocasiones principales para hacer compadres: las relacionadas con la iglesia católica como son: a) bautizo, b) confirmación y c) matrimonio; y a través del rito maya Heec Meekmaya[4].

---

[1] Italo Signorini:1984:247.
[2] Huerta Rios:1984:304.
[3] Farris:1992:402.
[4] Thompson::1974:54.

En nuestro caso el tipo de compadrazgo que tomaremos en cuenta para este estudio será el del bautismo por ser el mas generalizado y en el siglo XVIII el exigido al cien por ciento a la población por la religión católica.

Las condiciones imprescindibles para aspirar a ser padrino, están centradas en la situación personal del futuro padrino, ya que debe ser cabeza de familia (con o sin hijos) y desde luego tener mujer, ser miembro del mismo grupo étnico y podría decirse que preferentemente, vecino de la misma comunidad. La posición económica y el prestigio o la esfera política del posible padrino tienen escasa significación en su elección[5].

En Yucatán, lo anterior no se da en forma estricta, ya que en primer lugar, muchos padrinos aparecen sin esposa y muchas madrinas sin esposo, así por ejemplo el porcentaje es tan grande que el 76% de las cédulas en el caso de los indios aparecen con un solo padrino ya sea un hombre o una mujer y solamente el 24% con ambos padrinos. A su vez el compadrazgo se aprecia mucho en forma inter-étnica sobre todo entre los indios, mulatos y pardos y entre las mestizas en menor cantidad. Sin embargo para que alguien sea aceptado lícitamente como padrino es necesario:

1. Que tenga 14 años de edad incoada, a no ser que el ministro por una causa justa, crea oportuno lo contrario.
2. Que por un delito notorio no este excomulgado ni excluido de los actos legítimos, ni sea infame con infamia de derecho, pero sin haber recaído sentencia; ni este en entredicho, ni por cualquier otra causa sea públicamente criminoso o infame con infamia de hecho.
3. Que conozca los rudimentos de la fe
4. Que no sea novicio ni profeso en ninguna religión, a no ser que haya una necesidad urgente y tenga licencia expresa de su superior local por lo menos.
5. Que no este ordenado in sacris, a no ser que tenga licencia expresa de su ordinario propio.

Kirk menciona que un bautizo toma un mes o mas arreglarlo, entre invitar a los padrinos, concertar la fecha con el cura, hacer los preparativos para la ceremonia, la comida y la celebración[6]. Sin embargo en Izamal, en el siglo XVIII, los bautizos se celebraban generalmente a los 15 días de nacido el niño, según las fechas de asentamiento en los libros de bautizos, esto puede implicar dos cosas: 1°.- la búsqueda de los futuros compadres se establecía antes del nacimiento del niño (en realidad se considera que es lo mas factible) ó 2°.- sólo llevaba 15 días o menos preparar el bautizo.

En un estudio realizado sobre el compadrazgo en Yucatán, se menciona que el día del bautismo, los padrinos escogen a una mujer casada para que lleve al niño hasta la iglesia. Allí la mujer entrega al padrino si se trata de un varón, o a la madrina si es niña. Los padrinos sostienen al niño durante la ceremonia. El sacerdote reza las oraciones del ritual, coloca unos granitos de sal en la boca del bautizado, le unge con los santos óleos y vierte agua bendita sobre su cabeza al darle al bendición bautismal[7]. El compadrazgo es un lazo de parentesco que implica una serie de obligaciones recíprocas entre compadres a la vez que entre padrinos y ahijados. Estas obligaciones se refieren a la ayuda recíproca en los trabajos agrícolas y a intercambios de regalos con motivo de diversas celebraciones festivas[8]. Concluida la ceremonia del bautismo, se cierra el triángulo de relaciones bivalentes perdurables:

1. Relación entre padre e hijo que se inicia formalmente con el nacimiento del niño.
2. Padrino y ahijado o relación de padrinazgo.
3. Padres y compadres o relación de compadrazgo (siendo que estas dos últimas se originan con la ceremonia misma.)

En un estudio realizado por Kirk, se encontró que eran mas importantes las relaciones de compadrazgo (91.7%) que las de padrinazgo (44.4%) situación que consideramos en la época colonial seguía las mismas preferencias por las relaciones de compadrazgo.

Como parentesco ritual, el compadrazgo no está basado en la descendencia ni se proyecta hacia un futuro[9] y que presenta vínculos tanto horizontales como verticales entre la población.

Entendemos por compadrazgo horizontal, las alianzas establecidas entre individuos de un mismo orden social; y compadrazgo vertical las alianzas que se producen entre estamentos o clases sociales distintas[10]

En el caso de la población de Izamal, distinguimos vínculos de compadrazgo que se producen tanto en forma vertical, como horizontal, siendo un ejemplo de la vertical las mulatas, que posiblemente buscando la libertad de sus hijos o mayores beneficios económicos tratan de establecer vínculos de parentesco con los estamentos superiores como

---

[5] Felix Baez Jorge:1984.288.
[6] Kirk: 1984:132
[7] Kirk: 1984:132
[8] Contreras Hernández: 1984: 154
[9] Mansferrer y Bravo: 1984: 254
[10] Contreras Hernández: 1984: 254

serían los españoles. Signorini menciona que cuando existe estratificación, la tendencia a escoger superiores siempre es fuerte, debido a la normal esperanza de conseguir ventajas materiales y en los elegidos incrementa el prestigio de manera proporcional al número de niños de los que cada uno será padrino[11]. Por otro lado, tanto las indias como españolas presentan vínculos de tipo horizontal, sin embargo, mas adelante analizaremos los porcentajes de estas elecciones de padrinos en cada uno de los grupos étnicos elegidos para este trabajo.

Pitt Rivers menciona que el compadrazgo horizontal refuerza la solidaridad entre una clase, en el caso de Izamal entre los indígenas o entre los españoles y que el compadrazgo vertical integra a la comunidad en general, como sucede entre los indios hidalgos y españoles como ejemplo, de tal forma que el compadrazgo afecta las relaciones entre grupos de una comunidad.

Puesto que nuestro trabajo se centra en analizar el compadrazgo entre los indios, se dividió para su análisis a las madres solteras indias de la población de Izamal en tres grupos: las inmigrantes, las naturales de la población y las hidalgas, siendo en total 255 las cédulas analizadas. Si tomamos a todas las madres solteras indias de la población de Izamal, observaríamos que el 41% de ellas elige como compadres a personas de la raza española, lo que parecería que la raza india busca integrarse a la comunidad en general a través de lazos de parentesco como el compadrazgo, sin embargo podríamos detenernos un momento y analizar con más cuidado estas relaciones.

De el total de madres solteras indias, es interesante ver que el 42% es inmigrante a la población de Izamal, todas ellas procedentes de poblaciones del mismo estado. Estas mujeres buscaron para establecer vínculos sociales en su gran mayoría (81%) a personas de su mismo grupo racial o social de tal manera que pensamos que esto les permitía una mayor cohesión dentro de la población, y le producía lazos de parentesco y amistad más estrechos, teniendo como resultado mayores beneficios dentro del mismo pueblo.

De estas mujeres indias que establecieron relaciones de compadrazgo con personas de su mismo grupo racial, en un 65% de los casos eligieron a personas no parientes muy probablemente por el mismo echo de ser inmigrantes y carecer de familia dentro de la población. Sin embargo considero que la idea va mucho más de eso ya que en el caso de las mujeres españolas, solamente cerca de un 27% de ellas establece relaciones de compadrazgo con parientes. Esto a la vez corrobora la teoría de Kirk de que la mayoría no busca establecer vínculos de compadrazgo con parientes y nos confirma la idea de que el compadrazgo lo que busca, es establecer relaciones económico, político, sociales que puedan beneficiarles.

El 19% restante del compadrazgo que establecieron las madres solteras inmigrantes fue repartido entre tres grupos de población: españoles, mestizos y mulatos. Por supuesto que los siempre buscados y elegidos fueron los españoles que ocuparon un 67%, seguidos de estos los mestizos con un 19% y por ultimo los mulatos. Esto muy probablemente porque pensaban que podían sacar mayores beneficios de los españoles que de cualquier otra casta o raza existente dentro de la población.

Un poco retomando la lectura anterior se observa interesante decir que del total de padrinos no indios (19%), el 76% tuvo a un solo padrino ya fuese hombre o mujer.

Las madres solteras hidalgas del pueblo les fue mejor, ya que en su caso el 50% tuvo a ambos padrinos, muy probablemente porque se estrecharían más los lazos sociales entre las familias creando conveniencias a ambos grupos de población que establecieran el vinculo del compadrazgo.

En el caso de las hidalgas y a diferencia de las inmigrantes solamente el 41% eligió como compadres a personas de su mismo grupo racial muy probablemente debido a las mismas circunstancias mencionadas anteriormente en donde establecer vínculos con otros grupos raciales podrían traerles mayores beneficios socio-económicos. Así tenemos que el 59% restante de compadres lo establecieron con otros grupos étnicos como españoles (64%); con mulatos y pardos (9% cada uno) y con mestizos (18%).También es interesante observar en estas hidalgas que establecen relaciones de compadrazgo con gente de fuera de la población (30%).

En el caso de las madres solteras naturales de Izamal nuevamente encontramos diferencias con los dos grupos anteriores ya que estas eligen como compadres a indios en un 54%, que es un mayor porcentaje que las hidalgas, pero mucho menor que el de las inmigrantes.

El 46% restante se encuentra repartido entre los otros grupos de población, así tenemos que el 57% de los vínculos se establecieron con españoles, el 25% con mestizos el 11% con pardos y el 7% con mulatos. Y estos mismos porcentajes nos muestran la escala social establecida durante la colonia y hacia donde quería llegar cada una de ellas.

Observando la forma en que se dieron las relaciones del compadrazgo entre los mayas, es obvio que los vínculos que se establecen son de tipo vertical y más fuertes en unos que en otros dependiendo del papel que cada uno tiene dentro de la sociedad ya que dentro de estos mismos grupos mayas podemos establecer posiciones siendo la más baja la de las mujeres inmigrantes que en principio tienen que adaptarse a un nuevo lugar de origen muchas veces sin

[11] Signorini: 1984: 254.

parientes de tal manera que los primeros vínculos que tienen que establecer son con los mismos miembros de su comunidad y de su grupo racial o étnico.

Las madres solteras indias naturales de la población, tienen un poco más de libertad de elección, sin embargo, los principales grupos como serían los españoles o tal vez los mestizos establecen vínculos bastante horizontales que no facilitan la interacción con otros grupos más que por intereses propios.

Por otro lado me parece interesante que de los padrinos españoles, el 48% (casi la mitad) este formado por mujeres que podemos imaginar con poder de estancieras, encomenderas o hacendadas que a través de la búsqueda de ahijados, sobre todo niños sin protección paterna, reclutan mano de obra que les beneficia. Las madres a su vez, sienten con este tipo de compadrazgo una protección hacia sus hijos por estas mujeres españolas.

Al analizar al grupo de madres solteras españolas, se observa que el 92% busca establecer relaciones de compadrazgo con gente de su misma raza y solamente un 8% con los mestizos. Esto nos esta reflejando un tipo de compadrazgo del tipo horizontal porque buscan mantener y preservar sus relaciones fuertemente cerradas dentro de su misma raza, lo cual no sucede con las indias.

En el caso de las mestizas la tendencia es también escalar socialmente y esto se refleja en los porcentajes obtenidos en relación al compadrazgo. Así tenemos que el 44% elige de compadres a Españoles; el 35% al mismo grupo étnico; el 15% a mulatos y solamente un 3% (cada uno) a indios y pardos. Es interesante ver como pese a que los mestizos son una casta más cercana a los españoles, no se ve reflejado esto en el compadrazgo, ya si bien solo un 44% elige a españoles, los indios tienen un mayor porcentaje en elección de compadres españoles lo que quiere decir que la carrera de escalar socialmente es más fuerte entre los indios. Sin embargo, también se observa la disposición de alejarse socialmente de su propia sangre, ya que la elección de compadres mayas es mínima (3%).

Por otro lado las pardas y las mulatas presentan las mayores variaciones en cuanto a la elección de compadres pero si es de observarse que la elección de compadres indios es mínima y es en estos momentos, en que analizamos al resto de las castas presentes en la población de Izamal, que decimos que la población maya mantuvo sus vínculos de cohesión bastante fuertes, estas relaciones entre los indios nos hablan de una resistencia a la interacción cultural buscando preservar y conservar lo propio, no así en el caso de las mulatas o pardas que muestran un tipo de compadrazgo vertical pero siempre visto de su clase hacia arriba.

En conclusión, podemos decir que pese a que entre las madres solteras indias se observa un tipo de vínculo a través del compadrazgo del tipo vertical, consideramos que durante el siglo XVIII, todavía se refleja una gran cohesión social con su misma raza, cerrando su circulo preferencial entre ellos mismos, por otro lado nos muestra que en segunda instancia la preferencia por españoles es notoria, precisamente porque con ello pueden obtener algún tipo de beneficio.

Por otro lado el gran porcentaje de elección de padrinos de su mismo grupo racial indio, nos refiere un rechazo a la aculturación o a la interacción cultural con los otros grupos étnicos y raciales.

Sin embargo considero que lo interesante es que dentro del mismo grupo de los mayas y a través del análisis del compadrazgo se puede observar esa estratificación entre hidalgas, naturales del pueblo y los inmigrantes cada cual con su papel y su situación especial dentro de la sociedad colonial.

BIBLIOGRAFIA

Aguirre Beltrán Gonzalo
1972. La Población negra en México. F.C.E., México.

Bastarrachea Mazano Juan Ramón.
1970. "Organización Social y de parentesco entre los mayas peninsulares". ENAH, México, D.F. (tesis)

Contreras, Jesús
1984 América Indígena 2. "El comadrazgo y los Cambios en la estructura de poder local en Chinchero, Perú". Vol. Instituto Indigenista Interamericano, México; Abril-Junio 1984; Edit. Libros de México.

Farris, Nancy
1992 La Sociedad Maya bajo el dominio Colonial. Madrid; Edit. Alianza Editorial.

Félix Baez, Jorge
1984 América Indígena 2. "Articulaciones e intercambios desde la perspectiva del compadrinazgo entre los zoque Popoluca" Vol. XLIV Instituto Indigenista Interamericano. México; Abril-Junio 1984; Edit. Libros de México.

Hansen Asael T, Bastarrachea Juan R.
1984
Mérida,
INAH, México.

Huerta Ríos, Cesar
1984
América Indígena 1 "El compadrazgo y sus relaciones con el caciquismo entre los triquis de Oaxaca. Vol. XLIV Instituto Indigenista Interamericano. México.
Abril-Junio Edit. Libros de México.

Italo, Signorini
1984
América Indígena 2 "Forma y estructura del compadrinazgo: Algunas consideraciones Generales". Vol. XLIV.
Instituto Indigenista Interamericano. México; Abril-Junio.
Edit. Libros de México.

Kemper, Robert V.
1984
América Indígena 2 "El compadrazgo en las ciudades Mexicanas" Vol. XLIV Instituto Indigenista Interamericano México; Abril-Junio; Edit. Libros de México.

Kirk Carlos R.
1982
Haciendas en Yucatán
INI, México.

Kirk Rodney C.
1984
América Indígena 2 "Parentesco en el compadrazgo Yucateco: Patrón de tradición o de adaptación?" Vol. XLIV Instituto Indigenista Interamericano,
México Abril-Junio, Edit. Libros de México.

Masferrer Kan, Eliko et al
1984
América Indígena 2 "El compadrazgo entre los Totonacos de la Sierra de Puebla" Vol. XLIV Instituto Indigenista Interamericano. México, Abril-Junio.,
Edit. Libros de México.

Pitt-Rivers Julian
1984
América Indígena 2 "El padrino de Montesquieu" Vol. XLIV Instituto Indigenista Interamericano.
México, Abril-Junio.,
Edit. Libros de México.

Thompson Richard A.
1974
Aires de Progreso
SEP-INI México.

Segundo Montes
1978
El Compadrazgo
Edit. UCA Madrid.

42

(249 de la Serie)

FRAY ESTANISLAO CARRILLO, PRIMER ARQUEOLOGO YUCATECO

ALFREDO BARRERA RUBIO
Centro INAH Yucatán

FRAY ESTANISLAO CARRILLO, PRIMER ARQUEOLOGO YUCATECO

ALFREDO BARRERA RUBIO
CENTRO INAH YUCATAN

El siglo XIX marca una etapa de la historia de la arqueología maya, que se caracteriza por la proliferación de viajeros y exploradores, provenientes de las naciones más desarrolladas de Europa y de los Estados Unidos de Norteamérica, los cuales se disputaban el descubrimiento y hallazgo de ciudades y monumentos antiguos. Sus relatos lograron despertar el interés mundial por los vestigios arqueológicos de los mayas.

Estos personajes animados de un espíritu aventurero, se dedicaron a recorrer y describir los sitios arqueológicos de la zona maya, recabando información ,no sólo de la cultura material de este pueblo, sino también de sus costumbres, tradiciones, lenguaje, historia, etcétera. Además ,muchos de los bienes muebles prehispánicos de carácter relevante, fueron recolectados para formar parte de las colecciones de los mecenas o de las instituciones que los patrocinaban.

Esta época, se desarrolla a fines del período Especulativo (1492-1840) y en gran parte del Clasificatorio-Descriptivo (1840-1914), en que se ha dividido la historia de la arqueología americana (Willey y Sabloff 1974:21-130). En el caso de la arqueología en México, esta etapa se ubica en la de los Historiadores y Viajeros (Bernal 1979:90-118,132-53) y en la historia de la arqueología maya, en la de los Viajeros y Exploradores (Barrera Rubio 2001:21-6).

Entre los exploradores de esta época podemos mencionar a Juan Federico Maximiliano Conde de Waldeck, europeo de origen alemán nacido en Praga (León Portilla, 1977:14), el francés Joseph Desiré Charnay, Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, del mismo origen, el norteamericano John Stephens y su excelente dibujante el inglés Frederick Catherwood, entre otros.

Las interpretaciones de estos viajeros oscilaban entre la fantasía e hipótesis atrevidas y la objetividad, lo cual se refleja en sus obras, que forman parte de una literatura bien conocida entre los mayistas.

Sin embargo, se ignora mucha veces que estos, tuvieron que apoyarse en muchas ocasiones en estudiosos y conocedores de las antigüedades y costumbres de los lugares que visitaban. La labor de estas personas no ha sido suficientemente valorada ,estudiada o reconocida, en la historia de la arqueología en nuestro país. Tal es el caso de Fray Estanislao Carrillo, cura de Ticul y primer arqueólogo yucateco ,cuyas aportaciones son tema de la presente exposición.

Carrillo pertenece a una generación de religiosos, de fines de la primera mitad y de la segunda mitad del siglo XIX, que desarrollan un interés particular en las antigüedades, la arqueología y la historia peninsular. Así tenemos, a los padres Camacho fundadores del primer museo peninsular, alrededor de 1845, en la ciudad de Campeche, Campeche, donde no sólo ,se coleccionaban antigüedades sino objetos del reino animal ,mineral y vegetal, además de una notable colección de monedas de oro, plata y cobre (Anónimo,1845). Este museo fue un intento por sistematizar el desarrollo de la región a partir de una concepción integral del hombre y su medio ambiente.

Otro religioso, de esa época, el obispo, Crescencio Carrillo y Ancona, publicó varios artículos de carácter arqueológico e histórico (1863,1866 y1886) y el 16 de Septiembre fundó el Museo Yucateco, concebido como el de los padres Camacho, es decir no sólo en relación con el hombre, en sus manifestaciones arqueológicas, históricas y bibliográficas, sino también vinculado al ambiente natural de su flora, fauna y formación geológica (Barrera Vásquez 1971:38-9).

Es en este contexto que surge la figura de fray Estanislao Carrillo, quien realizó una destacada labor de informante y guía del viajero Stephens, además de realizar exploraciones y articulos en los que recopila y da a conocer información de gran valor para la arqueología, la historia y la cultura regional.

John Stephens y Frederick Catherwood, en dos de sus obras más conocidas,"Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatán"(1841) e "Incidents of Travel in Yucatán" (1843), proporcionaron valiosas descripciones y observaciones , litografías de los monumentos e inclusive transcripciones de manuscritos mayas, las cuales causaron una impresión significativa en los círculos intelectuales de aquella época . Pero gran parte de este cúmulo de información, no se hubiera obtenido sin la ayuda de informantes locales.

En este sentido, destaca la figura del fraile mencionado, ya que según apunta el mismo Stephens, en una de las obras mencionadas:

"Habíamos oído hablar de él como la persona que
tomaba más interés que ninguna otra en las antigüedades
del país, y que poseía más conocimientos en la materia".
(Stephens 1984 I:232).

Hemos de mencionar, que otro estudioso, contemporáneo de Fray Estanislao Carrillo, Juan Pío Pérez , también contribuyó como informante de los viajeros mencionados, el cual fue estudioso de la lengua maya y autor de una gramática sobre el tema, aunque en esta ocasión nos avocaremos a la obra del primero.

ANTECEDENTES BIOGRÁFICOS.-

Fray Estanislao Carrillo, nació en el actual poblado y municipio yucateco de Teabo, el día 7 de mayo de 1798 (Sosa Francisco 1884:213), que en ese entonces pertenecía al distrito de Tekax.

Según la tradición el predio donde nació se ubica a media cuadra al sur de la plaza principal de dicho poblado (Brito Sansores 1998).

Aunque no se conserva memoria de quienes hayan sido sus progenitores y tampoco él los consigna en sus escritos, de acuerdo con algunas notas biográficas, probablemente fue descendiente de uno de los primeros españoles que radicó en dicha población a mediados del siglo XVII llamado don Agustín Carrillo procedente de Andalucía España, del cual descienden también numerosas familias que aún viven en la villa (Ayuso Cachón 1976:185).

Después de recibida la instrucción elemental en el lugar de su nacimiento, pasó a Mérida e ingresó en el colegio de San Francisco, que dirigían los Frailes de esta orden, donde hizo sus estudios profesionales y tomó el habito antes de la secularización que tuvo efecto el 15 de enero de 1821 (Martínez Alomía 1906:139; Bolio 1944:61; Diccionario Porrúa 1986:512)

Fue ordenado sacerdote en 1823, por el Obispo Don Pedro Agustín Estévez y Ugarte (Martínez Alomía 1906:139; Cantón Rosado 1949:3) y el obispo Crescencio Carrillo y Ancona en su obra el "Obispado de Yucatán", escrita a fines del siglo XIX, es el primero en designarlo como el primer arqueólogo yucateco (Carrillo y Ancona 1979 II, 980) .

Como hemos referido, años antes (1821) ocurrió la secularización y como consecuencia, se produce la clausura del convento mayor de San Francisco y otros conventos franciscanos, por decreto de las cortes españolas , que cumplió estrictamente el gobernador, capitán general y jefe superior político de la Provincia de Yucatán, D. Juan Maria de Echeverri Manrique de Lara, permaneciendo únicamente, sin secularizar el Convento Recoleto de la Mejorada y las parroquias de Ticul y Calkiní, que les conservó el obispo Estévez (Carrillo y Ancona 1979 II, 965-6).

Durante la secularización Fray Estanislao Carrillo, permaneció fiel a su orden, siendo destinado al curato de Ticul. Después se trasladó a Dzitbalché, luego a la parroquia de Halachó y por último a Calkiní, donde le sorprendió la revolución de 1834, donde fue aprehendido y conducido a Izamal (Martínez Alomía 1906:139-40).

La reforma político religiosa , que dio pie a pugnas en todo el país, incluyendo a Yucatán, tuvo lugar en dicho año, cuando el Congreso de la Unión comenzó a expedir leyes que atacaban los privilegios del clero, durante el gobierno del Presidente Valentín Gómez Farías .Esta pretendía, en términos generales, secularizar la enseñanza, incautar los bienes al clero, reformar las ordenes religiosas y dar al gobierno el ejercicio del Patronato Real (Zoraida Vásquez 1976 III:26).

En ese entonces, era gobernador de Yucatán D. Juan de Dios Cosgaya y ante la vacante del obispado, al haber fallecido el señor Estévez desde el 8 de mayo de 1827, el gobernador de la mitra D. José Maria Meneses , de ideas liberales, obedeció aquellas disposiciones, las cuales fueron combatidas por los centralistas encabezados por D. Francisco Paula Toro (Ancona 1978,III:349).

De acuerdo a Vicente Calero, contemporáneo y amigo de Fray Estanislao, la situación política de entonces, el eminente riesgo en que se vio su vida, en medio de la lucha de partidos, le hizo aborrecer la política y dedicarse a sus investigaciones, así señala textualmente:

"...olvidada la historia presente, se dedicó
con el mayor empeño al estudio de las
antigüedades". La dolorosa experiencia
recogida en los hechos contemporáneos,
le hizo refugiarse en las ruinas para
sustituir en su espíritu á las penas con que

le había agobiado el grato recuerdo
de la antigua grandeza de nuestro país
(Calero:1846:360).

Es posible que las peculiaridades de la época antes señalada, influyeran en la decisión de Fray Estanislao Carrillo de solicitar su secularización, tal como consta en un documento, del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán del año de 1836 (A.H.A.Y 1836).

Aparentemente, el continuo siendo miembro de la orden, ya que Stephens comenta que después de la destrucción del convento de San Francisco de Mérida y la total dispersión de los religiosos, sus amigos le procuraron los papeles y diplomas necesario para secularizarse, pero el cura Carrillo no quiso abandonar la sociedad en los días de angustia y desolación hasta entonces llevaba el sayal azul y ceñía el cordón de la orden franciscana (Stephens 1984,I:238).

En ese mismo año (1836) volvió a encargarse del curato de Ticul, cuya proximidad a las zonas arqueológicas de Kabah, Nohcacab y Uxmal, despertaron sus aficiones al estudio de la arqueología maya (Martínez Alomía 1906:140).

En el año de 1841 recibió la visita de Stephens, quién lo alentó en sus trabajos y a su indicación fue nombrado miembro honorario de la Sociedad de Historia de Nueva York en 1842. Este refiere en su obra la fisonomía y personalidad de este religioso:

"Era de más de cuarenta años, alto delgado
de fisonomía abierta, animada e inteligente,
varonil y enérgica a la vez que suave y apacible.
Pertenecía a la antes poderosa orden de los
franciscanos, reducida entonces en el país
a él mismo y a muy pocos cohermanos"
(Stephens 1984,I:237).

También señala :

"No hay un individuo en todo el país con quien
nos hubiésemos encontrado con mayor placer,
que con el cura Carrillo; y como era para el una cosa
rarísima hallarse con personas que tomasen el más
ligero interés en su estudio favorito estaba triste por no
poder echar a un lado sus atenciones y acompañarnos
en nuestra exploración de las ruinas (Stephens 1984,I:238).

El cura Carrillo era el medico espiritual y temporal del pueblo. Diariamente acudían a él por medicinas y estaba siempre visitando enfermos. A Stephens y a su compañero el Dr. Cabot, los curó de la fiebre del paludismo con medicina herbolaria (Stephens 1984,I:234-5).

A causa de su constitución débil, Carrillo cayó enfermo , al parecer de una afección pulmonar,(Sierra O'Reilly 1984 I:241) e hizo un viaje a Cuba para recuperarse, pero su mal avanzó con más rapidez de lo que se creía , por lo cual falleció en su curato de Ticul el 21 de mayo de 1846 , a los 48 años de edad (Calero 1846,III:361, Martínez Alomía 1906:140).

Como dato anecdótico señalaremos que Fray Estanislao Carrillo fue sensible a la situación de explotación y pobreza del indígena maya, ya que existen referencias de que con motivo de su visita practicada en el curato de Chichimilá ,instado por el cura Argaez que lo regenteaba, al observar las miseria de los indios y las rudas faenas a que se les consagraba, pronosticó la guerra de castas que al fin estalló poco después de su muerte, llenando de ruinas y desolación la Península (Martínez Alomía 1906:140).

Carrillo fue sepultado en la parroquia de Ticul donde permaneció su lápida durante muchos años, visible en la parte exterior de la puerta principal de la iglesia (Ramírez Aznar 1986), pero posteriormente sus restos fueron removidos ignorándose su paradero actual.

SU OBRA.-

Como hemos anotado, el cura Carrillo, proporcionó información valiosa al ilustre viajero Stephens, el cual el mismo refiere a lo largo del texto de su obra, particularmente durante su visita a Uxmal y a los sitios de la región Puuc.

Así por ejemplo, a instancias de este fraile, Stephens llevó a cabo excavaciones en una de las plataformas al pie de la Casa del Gobernador, lo cual dio lugar al descubrimiento de un trono de jaguar bicéfalo, que hasta la fecha existe, y que Stephens denominó "la esfinge, de dos cabezas"(1984,I:174).

Este personaje no escribió todo lo que sabía, pero sus noticias fueron comunicadas al viajero Stephens, quien las refiere, inspirado en las indicaciones del benemérito franciscano (Martínez Alomía 1906:141).

Aunque su producción escrita no fue prolífica, publicó artículos importantes en el Registro Yucateco, periódico redactado por una sociedad de amigos, dirigido por D. Justo Sierra O'Reilly que se publicó en Mérida durante los años 1845 a 1849. Esta publicación fue en realidad una continuación de otra similar denominada el Museo Yucateco, impreso en Campeche en 1842 por Don José Maria Peralta, el cual apareció, el 1 de enero de 1841 y dejó de publicarse en 1842.

El Registro Yucateco se publicaba dos veces al mes en Mérida, en la imprenta de Castillo y Cía., costando cuatro reales por cuaderno y número suelto cinco reales, publicándose cuatro tomos durante los años 1845,1846,1849.

Bajo el seudónimo de "Un Curioso" Fray Estanislao Carrillo, escribió en vida un total de cuatro artículos y después de su muerte su amigo don Vicente Calero colaborador del citado periódico publicó de manera póstuma un total de siete más, a los cuales denominó "papeles sueltos del Padre Carrillo".

EL ARQUEÓLOGO.-

En los escritos de Fray Estanislao Carrillo se refleja una concepción integral de la cultura maya ya que si bien su interés central se da en el campo de la arqueología, no deja de indagar en las fuentes documentales, en la etnografía, en la tradición oral y en la filología maya, ya que era hablante de esta lengua.

Como arqueólogo realizó labores de prospección, tales como recorridos, dibujos y mediciones, así como de excavación .

Por ejemplo en su artículo "Una ciudad murada", refiere las exploraciones que realizó en el sitio arqueológico de *Chacchob,* ubicado al sureste del poblado de Teabo, del cual toma medidas de la muralla que rodea al sitio, como refiere textualmente:

> "Medí exactamente su extensión, que es de 2,400 varas: su elevación no es igual, pues por partes sólo tiene 2 varas pero los escombros manifiestan que serían de mayor altura (Carrillo 1845,I:206).

Asimismo identifica documentalmente a los antiguos pobladores del lugar, a quienes vincula con el linaje de los Ucanes:

> "Por las escrituras de propiedad y un testamento del año de 1630, consta que no solamente poseían estas ruinas, sino que también sus antepasados habían poseído y cedido el terreno que ocupa la iglesia, las casas reales y plazas de Teabo; y hasta hoy el cerro principal de dicho pueblo, que se halla al norte de la plaza del cuartel, es de esta familia: esto me hace creer que en su origen la ciudad de *Chacchob,* las ruinas de *Yuymal* ,las de *Chansak* ,y parte del pueblo de Teabo pertenecían a los Ucanes" (Carrillo 1845,I:207).

También realiza observaciones e interpretaciones, avanzadas para su época, sobre el carácter del asentamiento, el cual consideraba como una ciudad, con barrios en el que habitaba una clase noble, que era la minoría y la plebe (Carrillo:1845,I:207-8).

En otros escritos el padre Carrillo refiere las excavaciones que realizó, tales como en la "Exploración de un subterráneo" Carrillo IV,1846:229-30,en la que refiere la exploración de un chultún o cisterna prehispánica en la zona arqueológica de *Chich,* ubicada en Nohcacab hoy municipio de Santa Elena. En dicha cisterna encontró figuras modeladas en estuco de una culebra y una cara, las cuales midió y dibujó y al hacer excavaciones encontró huesos ,por lo que infirió que dichas construcciones se utilizaron para sepulcros, aunque era de su conocimiento las interpretaciones de su empleo para almacenar agua o granos (Carrillo IV,1846d:229-30).

"Dos días en Nohpat (1845c,I:261-72), es la más importante y conocida de las aportaciones de Fray Estanislao Carillo, ya que en este artículo combina la arqueología con la tradición oral, ya que además de referir las excavaciones y

hallazgos arqueológicos, da a conocer la versión más completa y original de la leyenda del enano de Uxmal, recopilada de un indígena maya, la cual traduce del maya al español.

La leyenda del Adivino, es uno de los relatos populares del folklore yucateco y fue Stephens quién la dio a conocer por primera vez , de manera breve, recogiendo la versión de labios de un maya (Stephens, II 1841:423).

El padre Carrillo relata que estando en Nohpat, sitio arqueológico ubicado a unos 8 Kms. Al sureste de Uxmal, una fuerte lluvia lo obligó a suspender sus excavaciones en Nohpat y guarecerse dentro de una pequeña casa de palma a donde llegó un nativo de la región a protegerse. Pronto, comenzaron una platica que le permitió al religioso conocer esta tradición oral, que da a conocer en la citada publicación.

Esta leyenda de carácter histórico, posee elementos que han podido constatarse arqueológicamente y que a continuación sintetizamos:

1.-.La existencia de la calzada o *sacbé* que parte de Uxmal y se dirige a Kabah, pasando por Nohpat, de una longitud de 18 kms.

2.- La primacía política de Uxmal sobre los sitios de Nohpat y Kabah.

3.- La presencia de estructuras prehispánicas conocidas tales como la "Casa del Gobernador", "El templo del Adivino" y la "Casa de la Vieja".

4.-La presencia de una columna de piedra , conocida como"picota" que esta situada enfrente de la "Casa del Gobernador".

Por otra parte, la tradición popular ha atribuido a tres esculturas, dos de ellas de Kabah y una de Uxmal, el ser representaciones de la "Vieja" y del "Enano" principales protagonistas de la narración antes mencionada.

En la zona arqueológica de Kabah, situada al sureste de Uxmal, existe una escultura, que representa a un sujeto que lleva sobre los hombros y alrededor del cuello a una serpiente que sujeta con la mano izquierda.

El personaje ésta representado de medio cuerpo, carece de vestimenta y sus rasgos físicos son de carácter negroide.

Fray Estanislao Carrillo, en su escrito póstumo "La estatua de Kabah"(1846 IV:16-8) estableció una relación entre el nombre de la zona arqueológica de Kabah, que tradujo como "el de la mano fuerte o poderosa" y la actitud del sujeto de esta escultura. El Diccionario de Motul (1930), refuerza la apreciación del padre Carrillo, ya que existe el término *ah cunal can,* que quiere decir "encantador o hechicero que encanta culebras".

La tradición popular ha identificado a este personaje como "La vieja" en alusión a la abuela del enano de Uxmal.

En el mismo sitio existió, hace varios años un altar de piedra (No.8, según Pollock 1980), con relieves, que popularmente se creía que representaba al enano en el momento que pasaba la prueba de romperle en la cabeza los cocoyoles.

Por otra parte, en Uxmal también se halla otra escultura que la tradición ha atribuido a la representación del enano. Esta pieza se localiza en la actualidad en la cercanía de la estructura conocida como "Casa de la Vieja".

Debemos señalar que a partir de esta versión de la leyenda, han sido publicadas otras de carácter similar, entre las que podemos mencionar la de Crescencio Carrillo y Ancona (1937:312-17), la de Eligio Ancona (1978:87), la versión literaria de Antonio Mediz Bolio (1965:97-114) y otras más recientes (Dzul Poot 1987).

Otro estudio del toponímico de otra ciudad maya, fue el que realizó este religioso en su artículo "Sayil", sobre el sitio arqueológico de nombre similar,, de cuya denominación pensó proviene de un baile de ancianos que se llama *say* (Carrillo 1846a III:61-4).

Por último, debemos referir que Fray Estanislao Carrillo, reportó varios sitios arqueológicos , que no fueron incluidos en el Atlas arqueológico de Yucatán , tales como *Chich Yuymal y Chansak* (Carrillo 1846d IV:229-30;1845, IV:207)

ETNOGRAFÍA.-

En el aspecto etnográfico cabe destacar sus contribuciones tituladas "Cocom" (Carrillo 1845a I:349) y "Fantasmas" (Carrillo 1846b IV:103-6). En el primer caso aborda dos acepciones del término Cocom, como identificación de un linaje maya y como la referencia a una planta utilizada en la preparación del cigarro. En el segundo caso aborda el significado de diversas creencias de los mayas de su época, muchas de las cuales han sobrevivido hasta la actualidad, tales como balam, alux, entre otros.

Finalmente, quedan por mencionar sus escritos "Pozos antiguos" (Carrillo 1845b I:360), Chichén (Carrillo 1846f IV:308) y Federico De Waldeck (Carrillo 1846,IV:230) que se refieren a aspectos arqueológicos, históricos y de crítica bibliográfica.

Su conocimiento de la botánica, también fue importante aunque no dejo evidencia escrita.

Al respecto su amigo Vicente calero refiere:

> "...estudiaba las enfermedades del cuerpo para unir sus observaciones á la de los autores de medicina, y á las del alma aplicaba los eficaces remedios de la alta misión que tenía sobre la tierra (Calero 1846 III:360-1).

COMENTARIOS FINALES.-

Si bien varios personajes y estudiosos de la cultura maya han recibido un justo reconocimiento por sus aportaciones, en la historia de la arqueología en México y en particular de la zona maya, este no es el caso de Fray Estanislao Carrillo.

De la misma manera que Fray Diego de Landa es considerado como iniciador de los estudios mayistas, al incursionar en el campo de la arqueología, epigrafía y demás disciplinas antropológicas, Fray Estanislao Carrillo debe ser considerado como el primer arqueólogo criollo, iniciador y pionero de la arqueología yucateca.

Su concepción holística de la cultura maya, que se refleja en su metodología de estudio arqueológico, a la cual incorpora integralmente, los aspectos etnográficos, etnohistóricos y lingüísticos, contrasta con el tratamiento especializado de la arqueología contemporánea.

Asimismo, es notoria su objetividad en el registro de la información y en las interpretaciones, las cuales sustenta adecuadamente . En este sentido, este personaje presenta el perfil que caracteriza al período Clasificatorio Descriptivo de la Historia de la Arqueología Americana (Willey y Sabloff 1974).

No menos mérito obtuvo al ser guía e informante de los viajeros Stephens y Catherwood , quienes reconocieron los aportes, de este estudioso, como consta en los comentarios que hicieron de su persona en sus obras.

Su dedicación al estudio de la cultura maya es sintetizado por Vicente Calero, de la siguiente manera:

> "No podía el Sr. Carrillo elegir una materia ni mas amena ni más rica; y uniendo á su dedicación un talento analizador, la historia antigua, la historia anterior a la conquista, le confió muchos de sus secretos". (Calero 1846 III:361).

Esperamos que esta modesta contribución, presentada en el marco de este encuentro de los investigadores de la cultura maya, sea la pauta para situar a este personaje en el lugar que justamente le corresponde en la historia de la arqueología maya.

BIBLIOGRAFÍA.

ANCONA, Eligio
1978 Historia de Yucatán.
Tomos I,II,III,IV y V
Ediciones de la Universidad de Yucatán
Impresora Bravo S.A. México.

ANÓNIMO.
1845 "El museo de los padres Camacho".
En: **El Registro Yucateco.**
Tomo I:357-8 y 371-5.
Imprenta de Castillo y Compañía, Mérida

ARCHIVO HISTÓRICO DE LA ARQUIDIÓCESIS DE YUCATÁN
1836 "Solicitud de secularización del padre franciscano
Fray Estanislao Carrillo (En latín).
En: Secularización de Franciscanos. Años 1767-1843

AYUSO, Cachón, Andrés.
1976 Crónica de Teabo.
Editorial Impremer, Mérida.

BARRERA RUBIO, Alfredo.
2001 "Avances y perspectivas de la arqueología yucateca".
En: Yucatán a través de los siglos.
Memorias del 49 Congreso Internacional de Americanistas.
Quito, Ecuador.
Ruth Gubler Coordinadora y Compiladora. Patricia Martel Editora.
Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo.
1971 "Crescencio Carrillo y Ancona y la fundación del Museo Yucateco"
En: **Revista de la Universidad de Yucatán.**
Año XIII, Vol.XIII,
Núm.77:38-51,Mérida.

BERNAL, Ignacio.
1979 Historia de la Arqueología en México.
Editorial Porrúa , S. A. México.

BOLIO, Edmundo.
1944 Diccionario Histórico, Geográfico y Biográfico de Yucatán.
I.C.D. México.

BRITO SANSORES, William.
1998 "Fray Estanislao".
En: **Diario de Yucatán.**
5 de Agosto, Mérida.

CALERO, VICENTE.
1846 "Fr. Estanislao Carrillo".
En: **Registro Yucateco.**
Tomo III,pp.360-1.
Imprenta de Castillo y Compañía.Mérida.

CANTÓN ROSADO, Francisco.
1949 "Fray Estanislao Carrillo".
En: **Diario de Yucatán.**
P.3,16 de Octubre. Mérida.

CARRILLO, Fray Estanislao.
1845 "Una Ciudad Murada".
En: **Registro Yucateco.**
Tomo I:206-8
Imprenta de Castillo y Compañía, Mérida.

1845ª "Cocom"
En: **Registro Yucateco.**
Tomo I:349-50.
Imprenta de Castillo y Compañía. Mérida.

1845b "Pozos antiguos"
En: **Registro Yucateco.**
Tomo I:350-52.
Imprenta de Castillo y Compañía. Mérida.

1845c "Dos días en Nohpat"
En: **Registro Yucateco.**
Tomo I:261-72.
Imprenta de Castillo y Compañía. Mérida.

1846 "Papeles sueltos del padre Carrillo.La estatua de Kabah".
En: **Registro Yucateco.**
Tomo IV:16-8.
Imprenta de Castillo y Compañía. Mérida.

1846ª "Papeles sueltos del Padre Carrillo. Sayil."
En: **Registro Yucateco.**
Tomo IV:61-4.
Imprenta de Castillo y Compañía. Mérida.

1846b "Papeles sueltos del padre Carrillo. Fantasmas".
En: **Registro Yucateco.**
Tomo IV:103-6.
Imprenta de Castillo y Compañía. Mérida.

1846c "Papeles sueltos del padre Carrillo. Una calavera".
En: **Registro Yucateco.**
Tomo IV:159-60.
Imprenta de Castillo y Compañía. Mérida.

1846d "Papeles sueltos del padre Carrillo. La exploración de un subterráneo".
En: **Registro Yucateco.**
Tomo IV:229-30.
Imprenta de Castillo y Compañía. Mérida.

1846e "Federico Waldeck".
En: **Registro Yucateco.**
Tomo IV:231-2.
Imprenta de Castillo y Compañía. Mérida.
1846f "Papeles sueltos del padre Carrillo. Chichén".
En: **Registro Yucateco.**
Tomo IV:308-11.
Imprenta de Castillo y Compañía. Mérida.

CARRILLO Y ANCONA, Crescencio.
1863 "Las ruinas de Yucatán".
En: **El Repertorio Pintoresco.**
Vol. I:129-33.
1866 "Ruinas de Hotzuc. Apuntaciones sobre antigüedades yucatecas".
En: **El Mexicano.**
2:73:79-80, Mérida.
1886 "Los cabezas-chatas".
En: **Anales del Museo Nacional de México.**
I-3:272-8.
1937 Historia Antigua de Yucatán.
Edición conmemorativa del primer centenario del nacimiento del autor.
Compañía Tipográfica Yucateca. Mérida.
1979 El Obispado de Yucatán.
Historia de su fundación y de sus obispos.
Tomos I (1519-1677) y II (1676-1887).
Primera edición del Fondo Editorial de Yucatán, Mérida.

DICCIONARIO DE MOTUL.
1930 Maya –Español.
Atribuido a Fray Antonio de Ciudad Real y Arte de la Lengua Maya
por Fray Juan Coronel.
Edición hecha por Juan Martínez Hernández.
Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca. Mérida.

DICCIONARIO PORRÚA DE HISTORIA, BIOGRAFÍA Y GEOGRAFÍA DE MÉXICO.
1986 Quinta edición corregida y aumentada con un suplemento.
Editorial Porrúa S.A., México.

DZUL POOT, Domingo.
1987 Leyendas y tradiciones históricas mayas.
Graciela García de Trigo Revisión Castellana y Presentación.
Alfredo Barrera Rubio Introducciones a las leyendas y tradiciones.
Primera edición. Colección Raíces.
Maldonado Editores-INAH-SEP.Mérida.

LEON PORTILLA, Miguel..
1977 "Prólogo",
En: **Viaje Arqueológico y Pintoresco a la Provincia de Yucatán**.
Frederick de Waldeck
Pp.11-31. Grupo Condumex, México.

MARTINEZ ALOMIA, Gustavo.
1906 Historiadores de Yucatán.
Tipografía "El Fénix",Campeche.

MEDIZ BOLIO, Antonio.
1965 La tierra del faisán y del venado.
4ª. Edición.
Ediciones Botas.
México.

POLLOCK,H:D:E:
1980 The Puuc. An Architectural Survey of the Hill Country of Yucatán and Northern Campeche.
Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
Harvard University. Cambridge, Mass.

RAMÍREZ AZNAR, Luis A.
1996 "Fray Estanislao Carrillo, yucateco distinguido que no merece olvidarse"
En: **Novedades de Yucatán.**
Suplemento Cultural, 27 de marzo, Mérida.

SIERRA O'REILLY, Justo.
1984 "Apéndice".
En: **VIAJE A YUCATÁN.**
Traducción de Justo Sierra O'Reilly
Tomo I, p.241.
Producción Editorial Dante, S. A. Mérida.

SOSA, Francisco.
1884 Biografías de mexicanos distinguidos.
Edición de la Secretaría de Fomento.
México .
STEPHENS, JOHN.
1841 Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatán.
2 vols. New York.
1842 Incidents of Travel in Yucatán
2 vols. New York.
1984 Viajes a Yucatán.
Tomos I y II. Traducción de Justo Sierra O'Reilly
Producción Editorial Dante, S.A. Mérida.
Willey, GORDON R. y Jeremy A. Sabloff.
1974 A History of American Archaeology.
W. H. Freeman and Company
San Francisco.
ZORAIDA VASQUEZ, Josefina.
1981 "Los primeros tropiezos"
En: **Historia General de México**.
1ª. Reimpresión, 4 Vols.
México



Foto 1. Imagen de Fray Estanislao Carrillo

43

(250 de la Serie)

XTUL: UN PUERTO SALINERO Y HENEQUENERO DURANTE EL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

RAFAEL BURGOS VILLANUEVA
Centro INAH Yucatán
ANTHONY P. ANDREWS
New College de Florida, Sarasota, Estados Unidos

XTUL: UN PUERTO SALINERO Y HENEQUENERO DURANTE EL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

RAFAEL BURGOS VILLANUEVA, ANTHONY P. ANDREWS
CENTRO INAH YUCATAN, NEW COLLEGE DE FLORIDA

Desde 1999, los miembros del proyecto Costa Maya han estado investigando los sitios prehispánicos e históricos de la esquina noroeste de la península de Yucatán, en el área comprendida entre Progreso, Mérida, y Celestún. Entre los sitios históricos localizados hasta ahora se han identificado algunas estancias ganaderas, convertidas posteriormente en haciendas henequeneras, así como varios antiguos ranchos costeros, ocupados desde la época colonial hasta mediados del siglo XX. Uno de los objetivos principales del proyecto Costa Maya ha sido la investigación de la dinámica socio-económica entre la costa y el interior en tiempos prehispánicos e históricos. A continuación nos referiremos a uno de estos sitios en particular, el rancho Xtul, que constituyó un puerto de salida de henequén de la hacienda Yaxché, cerca de Ucú, ofrece un ejemplo de los lazos económicos que ligaban a la costa con el interior en los siglos XIX y XX.

El rancho Xtul está situado a la orilla del mar a dos kilómetros al oeste de la plaza principal del poblado actual de Chuburná Puerto[1]. Para mediados del siglo XIX este sitio fue en sus inicios un rancho pesquero y salinero.[2] A fines del siglo se tendió una linea de tranvía desde la hacienda Yaxché hasta Xtul, y el rancho fue transformado en un puerto de salida de fibra de henequén de Yaxché y otras haciendas henequeneras de la zona de Ucú-Hunucmá. De Xtul la fibra era transportada por barco al puerto de Progreso y de ahí hasta Estado Unidos y Europa.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Las primeras noticias que tenemos con respecto a la localización del sitio es a través de un plano levantado entre los años de 1845 -1869 por Don Pedro Cámara y Vergara (Fig. 1) donde se observa por primera vez la ubicación del rancho "Thul", que después fue más comúnmente conocido como Xtul, o San Rafael Xtul.[3] Los moradores originales del rancho Xtul se dedicaban a las actividades pesqueras y a la explotación de las salinas, dato asentado en un documento testamentario de 1855 hallado en el archivo del Estado de Yucatán donde se menciona que el Sr. George Baldes, residente del pueblo de Sicpach (Sitpach) de la parroquia de Conkal, era dueño de un "*...rancho Xtúl (ubicado) al sotavento del puerto de Chuburná con seis canoas menores... trece charcos de sal que se hallan en el puerto de Chuburná...*" (Archivo General del Estado de Yucatán [AGEY], 1855).

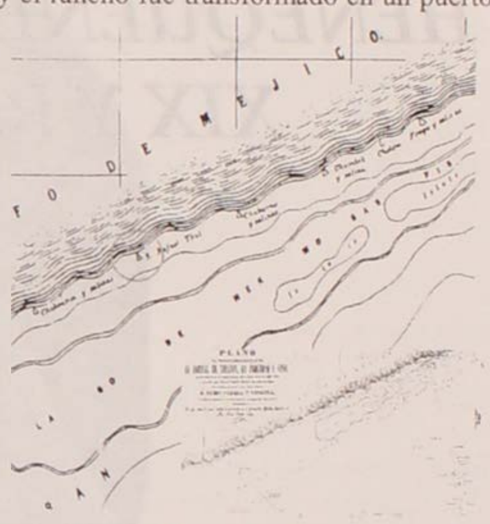


Fig. 1 Plano del terreno comprendido entre la capital de Yucatán, El Progreso y Sisal (Antochiw, 1994: Mapa 137)

[1] Las coordenadas UTM son 16Q BU 065 527 y sus coordenadas geográficas son 206522 E y 2352527 N. El sitio de Xtul está registrado en los archivos del proyecto Costa Maya como un sitio histórico con la clave CY-69.

[2] Esta región fue una importante zona salinera en tiempos prehispánicos y coloniales (Archivo General de Indias 1603-08; Andrews 1983: 27-28; 137).

[3] Cabe mencionar que solamente en el plano levantado por Vergara en el año de 1845, y en un artículo periodístico de 1869 (Castro 1869) es utilizada la designación AThul.@ Referencias posteriores aluden a Xtul, Xtuhul, o Xdul. El nombre más común en tiempos recientes ha sido Xtul. Haciendo una revisión de los nombres mayas encontramos significados diferentes, según las asociaciones en que se encuentra. Pero en las obras clásicas de la lengua maya, tales como Pío Pérez (1866-77: 338), Pacheco Cruz (1953: 212) y la recopilación del Diccionario Maya Cordemex (Barrera Vásquez et al., 1980: 817-18), registramos lo siguiente: que la palabra Xdul no existe en ningún diccionario, por lo tanto cuando aparece en algún documento es por error de escritura; aunque la palabra Xtul no tiene referencia bibliográfica es probable que en el hablar cotidiano los pobladores se hubieran referido agregándole a la palabra Tul la X que en lengua maya es un prefijo femenino. Pensamos que la denominación más correcta pudiera ser: Thul que se refiere a conejo o liebre, ó la palabra Tul que se relaciona con la creciente del mar, salirse del cauce, colmar o rebosar. Ya que si tomamos en cuenta que fue desde sus orígenes un asentamiento salinero y costero es probable que la nomenclatura hiciera referencia al entorno natural, o sea las charcas de sal.

Para 1881 las poblaciones y ranchos que se hallaban ubicados en los alrededores del recién creado puerto de Progreso, fueron incluidos dentro de este partido según el decreto con fecha del 30 de julio de ese mismo año. Aquél menciona en su único artículo lo siguiente: "...*Desde la publicación de este decreto los puertos de Chixulub y Chuburná, los ranchos Xculucyá, Chelem, San Rafael, Xtuhul y Uaymitún y las fincas de campo San Mateo, Dzidzilché, Suytun Chen y San Ignacio, corresponderán a la juridicción municipal de la ciudad y puerto de Progreso y partido político del mismo...*" (AGEY 1881).

Con esta información queda en claro que todas estas poblaciones y comunidades se anexan al nuevo municipio a partir de 1881. Sin embargo, los nombres de San Rafael e Xtuhul aparecen como dos ranchos diferentes, esta equivocación sucedió probablemente porque el nombre de Xtuhul hace referencia al charco salinero y no al rancho; ya que esta separación del nombre como si se tratara de dos sitios diferentes sucede nuevamente en el documento que hace alusión al charco.

Sabemos que para finales de la última década del siglo XIX, en el año de 1887 el señor Tomás Aguilar dueño del rancho solicitó al gobernador del estado se le concediera permiso para crear un cementerio en dicho rancho, que quedaba comprendido en el municipio de Progreso. En dicha gestión el señor Aguilar menciona que "...*ademas de los perjuicios y molestias que resienten los sirvientes de mi expresada finca por la distancia a que se encuentra del cementerio de la ciudad de Progreso á donde corresponde, y el tiempo que invierten en la conducción de los cadáveres...existe otra causa aun mayor, cual es, la de la Salubridad pública y el abuso que regularmente cometen los conductores entregandose a la embriaguez abandonando, por consiguiente, los cadáveres en el camino, por estas razones y teniendo en aquella finca un número de suficiente de habitantes ocurro suplicándole, se sirva concederme la autorización...para formar en el lado N.O. de dicho rancho San Rafael Xtul, un cementerio que es necesario...*" (AGEY 1887). A pocos días de su solicitud el gobierno a través de Registro Civil concede el permiso para el camposanto.[4]

Fig. 2 Plano actual del Rancho San Rafael Xtul

En menos de una década el rancho es vendido en julio de 1896 por los hijos del señor Aguilar[5] al señor Policarpo Rivas, vecino de Progreso, cuyo establecimiento mercantil se llamaba Rivas Hermanos.[6] A través de este documento sabemos cuanto medían los terrenos del rancho y con que solares colindaban: "...*en el rancho de pesca denominada San Rafael Xdul situado un cuarto de legua al poniente de la antigua vígia de Chuburná, cuatro leguas a Sotavento de la ciudad y puerto de Progreso a cuya municipalidad pertenece, con una extención de tierras constante de un millón ochenta y ocho mil ciento setenta y siete metros cuadrados...que son ciento ochenta hectarias ochenta y una aras, setenta y siete centiaras, cuyos linderos son: al Oriente ejidos de la vígia de Chuburná, al Poniente, con arenales y blanquizares baldios, al Norte, con mar, al Sur, con blanquizares de la vígia de Chuburná y el charco salinoso Xdul, por la suma de siete mil trecientos treinta y cuatro pesos cuarenta y seis centavos...*" (AGEY 1896).

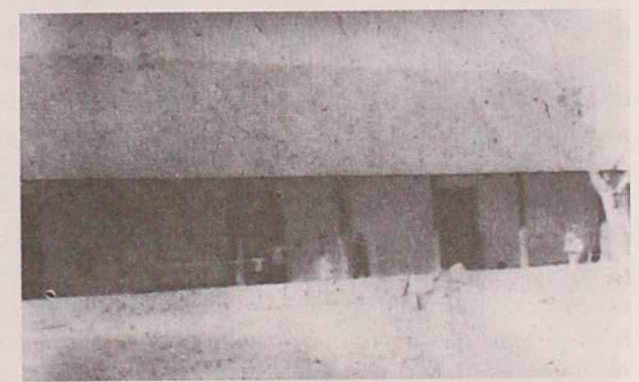


Fig. 3 Aspecto que presentaba la bodega a principios del siglo XX (reproducida del Informe de Inspecciones practicadas a líneas de tranvías, AGEY 1914)

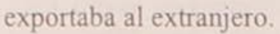
A fines del siglo XIX fue adquirido por Augusto Peón y fue convertido en un puerto de embarque de henequén, con bodega, una casa principal (al oriente de la bodega), y algunas casas de trabajadores (Fig. 2). La bodega es un enorme edificio de aproximadamente 32 m de largo por 12 m de ancho, con grandes pilastrones en las esquinas, y dos contrafuertes exteriores en cada muro largo. El frente, que daba al oriente, tenía dos grandes puertas de 3 m de alto. El edificio tenía un corredor y una

[4]En la actualidad a simple vista no se observa en el lugar ninguna evidencia que nos sugiera la existencia de este cementerio. Investigaciones recientes revelaron la presencia de entierros en el rancho costero de Uaymitún, al oriente de Progreso, el cual tampoco presentaba alguna evidencia visual de haber tenido un cementerio, ni autorización legal del gobierno para el establecimiento de un camposanto; los entierros aparentan haber sido el resultado de una epidemia que afectó el sitio en el año de 1908 (Arias y Burgos 2000).

[5] Mónica, Tomasa, Marcelmo, y Gonzalo Aguilar Brito.

[6] La Sociedad Mercantil llamada ARivas Hermanos@ estaba compuesta por los señores Policarpo y Angel Rivas.

bodega techados con tejas francesas; la cubierta de la bodega era de dos aguas cuya altura aproximada fue de 6.5 m (Fig. 3). Xtul también tuvo un extenso cocal (AGEY 1911b), y un Achalet@ o casa de playa para la familia Peón (al norte de la bodega). Junto al chalet había un aljibe, que hasta hoy día existe.

Sabemos a través de documentos e informantes que Xtul y varios otros ranchos de la costa como: Uaymitún, San Benito, San Crisanto, Chabihau, Santa Clara, y Mina de Oro, funcionaron como centros costeros de acopio de fibra de henequén, el cual era transportado a la costa desde haciendas del interior; una vez en los puertos, la fibra era enviada al puerto de Progreso y de ahí se fletaba a los Estados Unidos y a Europa. En muchos casos, los puertos también funcionaban como ranchos pesqueros y salineros, y tenían grandes cocales. Al convertirse en puerto de embarque de henequén, una riel de tranvía comunicaba a Xtul con la hacienda Yaxché de Peón, tierra adentro (Fig.4), en las afueras del pueblo de Ucú.[7] Esta riel, de aproximadamente 25 km de largo, pasaba por Sabakalal (CY-64), donde había un rancho ganadero con corrales para mulas de relevo para el tranvía (Fig.5). Más cerca de la costa, en la sabana, pasaba por otro ranchito, conocido como Elená.[8] Según informantes de la región el tranvía transportaba principalmente henequén, así como gente de Yaxché y otras comunidades del interior hacia la costa. Y también llevaba diversos productos costeros (sal y pescado, entre otros) hacia el interior. El henequén era trasladado por medio de pequeñas embarcaciones hacia Progreso, desde donde se  exportaba al extranjero.

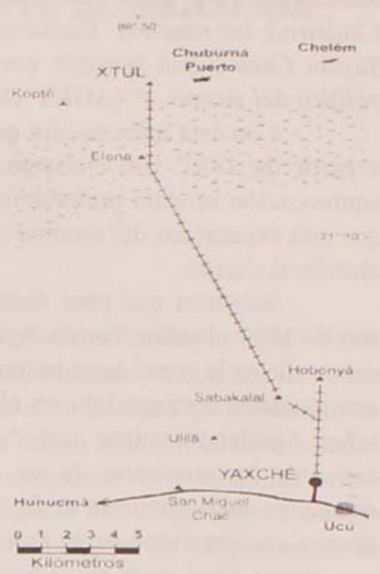


Fig. 4 Mapa del tranvía entre la hacienda Yaxché y San Rafael Xtul

A través de un documento fechado en 1914, sabemos que la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas realizó trabajos de inspección en las líneas de tranvías en la zona. En este documento el Sr. Ricardo Jordán nos proporciona una valiosa información que viene a complementar y a enriquecer los datos arquitectónicos con que contábamos del rancho, y nos detalla las condiciones en que se encontraban las líneas del tranvía que comunicaban a la hacienda Yaxche con San Rafael Xtul en la costa norte. Entre otras cosas nos menciona que: "*...Yaxché ...comienza el tranvía....de 0.50 de anchura formado con tramos de vía Decauville, riel de 9 libras, por yarda....2 kilómetros de Yaxché, parte hacia la derecha un ramal....a la Estación de San Ignacio...y con una longitud de 22 kilómetros...6 kilómetros de Yaxché....hay una aguada para el ganado, lugar llamado Sabacalá, siguiendo hacia la derecha y en una gran tangente la vía troncal,....continua el camino hasta entrar a la sabana, parte baja que en época de secas se evapora el agua y solidifica la sal, terminando finalmente hasta cerca del mar, pero quedando la punta de la vía a 70 metros de la línea de pleamar....La cama de vía y la vía misma, estan en regulares condiciones hasta llegar a la sabana, al salvar este bajo, se ha tenido que formar estancadas para formar el relleno y dejando cinco pasos de agua, este relleno algo ha asentado, así como deslavándose sus taludes, las rieles en esta parte están bastante carcomidos....el viaje lo hicimos en un pequeño carrito de seis asientos, tirados por una mula, y hubo que estarse bajando en estas partes....al frente de la casa principal del aquel entonces, ahora no existe dicha casa por haberla incendiado los rebeldes en 1910.*"[9] Además hay en Xtúl una bodega que "*...se encuentra a 70 metros dentro de la línea*



Fig. Panorama del tranvía que comunicaba a la Hacienda Yaxché con la costa (reproducida del Informe de Inspecciones practicadas a líneas de tranvías, AGEY 1914)

[7]En 1853, Manuel José Peón y Maldonado adquirió cuatro ranchos: Balché, Cheumán, Ulilá, y San Antonio Yaxché, en los partidos de Mérida y Hunucmá. En 1873, su hijo mayor, Augusto Luis Peón, heredó San Antonio Yaxché, la mayor de las haciendas de la familia Peón, misma que modernizó y convirtió en hacienda henequenera (Wells 1985: 81). La hacienda hoy conocida como Yaxché de Peón está registrada en los archivos del proyecto Costa Maya como un sitio histórico con la clave CY-68.

[8]En la actualidad, una carretera pavimentada que va de Sierra Papacal a Xtul y Chuburná Puerto cubre la porción norte de la antigua ruta del tranvía (los últimos 13 km). Elená estuvo a 5 Km al sur de Xtul en donde ahora solo quedan restos de un pozo al costado poniente de la carretera actual.

[9]Este acontecimiento no sucedió en el año de 1910 como lo menciona el documento, sino fue un año después por la información de los datos hemerográficos en los que se mencionan que el descontento de los trabajadores del rancho Xtúl se debió al cobro de 25 centavos como derecho de paso por el único camino que había de Progreso al tsekel, ya que el tranvía que construyó el señor Peón entre la

del pleamar....está en casi en construcción y casi para terminarse, tiene 30 metros de largo, 10 de ancho, 5 de alto, muros de mampostería, piso de losas, techo de teja de Marsella soportado por armaduras y cabios de madera. La (nueva) casa principal... es un chalet de madera y dista 42 metros adentro de la línea de pleamar..." (AGEY 1914).

En los años 60=s aún estaba en pie el cocal, y la bodega, y quedaban restos de un muelle, aunque el chalet ya estaba destruido. La bodega aún conservaba su techo de tejas al fin de la década de los 60=s, cuando fue abandonada (Andrews, observación personal). En 1971 don Luis Ramírez Aznar visitó el sitio y observó los restos de *"...por lo menos media docena de casas de madera sobre altos cimientos que fueron de ladrillos rojo y blanco que se protegían de crecientes marinas..."*. Hoy en día el dueño es Roberto Moreno, quien está impulsando un balneario Eco-Turístico con restaurante y bar. Solo quedan los muros de la bodega (Fig. 6), y los muros de la casa principal han sido incorporados al restaurante. La extensión original del rancho se encuentra en proceso de lotificación desde los años 80=s.

MATERIALES ARQUEOLÓGICOS

Durante la estancia en el rancho se recolectó material de superficie con el objeto de tener una visión preliminar de los restos culturales acumulados a través del tiempo. Entre los materiales recolectados pudimos obtener fragmentos de cerámica, pertenecientes a diversas vajillas como: porcelana, loza fina blanca, barro vidriado con o sin engobe, así como algunos fragmentos de vidrio.



Fig. 6 Vista general de la bodega del rancho Xtul en la actualidad

Entre el material cerámico recuperado con una cronología que se ubica para el período colonial contamos con fragmentos de los tipos como: Yuncu Sin Engobe, Sacpocana Rojo y una vajilla Roja. Brainerd (1958:176-79) denomina a esta cerámica como "Colonial Red Ware" y "Colonial Unslipped" que quedarían comprendidos dentro del complejo Chauaca (1500-1800 d.c.) establecidos por Smith (1971:247), que corresponde al período Colonial, cuyas formas son principalmente de uso doméstico como: cazuelas, cajetes, y tinajas, entre otros. Es importante mencionar que parte de esta tradición cerámica, que tiene sus inicios en la época prehispánica, continuó hasta entrado el siglo XIX en los ranchos y comunidades tanto del interior como en la costa de la península. Estudios de estos materiales han demostrado que esta tradición continuó en diversas comunidades con tradición alfarera hasta mediados del siglo XIX (Thompson 1958).

Entre los tiestos pertenecientes a la vajilla loza fina blanca, la mayoría carecieron de decoración y sus formas fueron principalmente de uso cotidiano, ya que se reportaron fragmentos de platos, y tazas para caldo y/o café. Los escasos fragmentos de loza con decoración fueron generalmente de diseños florales y geométricos, así como de líneas o bandas (Fig. 7). Los fragmentos de loza recuperados son probablemente de manufactura nacional. Desafortunadamente no se hallaron entre los fragmentos marcas de fabricación de las industrias alfareras, lo que nos hubiera permitido inferir la procedencia de dichos materiales. A través de la sencilla decoración que presenta el material suponemos que los fragmentos pertenecieron a una vajilla de uso común y de bajo costo, probablemente utilizada por los trabajadores del rancho. Se aprecia la ausencia total de diseños paisajistas-naturalistas que por lo general fueron utilizados por las clases acomodadas de las ciudades. Además, solo se reportaron tres fragmentos de porcelana sin decoración, cuyas formas probablemente fueron de un plato y una taza.



Fig. 7 Fragmentos de lozas finas recuperadas en el sitio

hacienda Yaxché y el rancho Xtul, sin ninguna autorización gubernamental cerró el paso a los cayucos de los pescadores y leñadores que comerciaban (*La Revista de Mérida*, 1911b). Esto hizo que los sirvientes del rancho se amotinaran e incendiaran la casa principal y la estación del tranvía que conducía a la finca de Yaxché (*La Revista de Mérida*, 1911a; AGEY 1911a).

Así mismo se reportaron algunos fragmentos cerámicos de la vajilla barro vidriado, cuyas formas son netamente de uso doméstico, como cajetes u ollas; algunas presentan vidriado tanto en el interior como en el exterior, debido a su función para contener líquidos calientes o fríos. También se recuperaron cuatro fragmentos de cuerpos de jarras de olivo. Ambas presentan un delgado vidriado en el interior; el primero tiene un esmalte de color café verdoso (146 U) y los últimos son de color crema (406 C-453 U); además en todos es posible observar el color anaranjado de la pasta (163 U), ya que carece del engobe, debido a la erosión. Estos fragmentos tienen una cronología probable de fines del siglo XVIII; por desgracia carecemos de los bordes de las vasijas para poderlos fechar con más certeza. Aunque debemos mencionar que estas vasijas continuaron utilizándose en los ranchos y haciendas de Yucatán durante el siglo XIX y principios del XX.

También se recolectaron fragmentos de tejas de barro francés, que fueron utilizadas en los techos de la casa principal y bodega del rancho, y que se fechan para finales del siglo XIX y principios del XX[10], en la actualidad no se conserva ninguna sección de los tejados en las construcciones que aún permanecen en pie.

También se recuperó un fragmento de ladrillo vitrificado que corresponde a una marca americana denominada "Metropolitan Block Canton O"; estos ladrillos generalmente se utilizaron a principios del siglo XX para la pavimentación de las principales calles de la ciudad de Mérida (Burgos 1997:313). Entre los otros materiales recolectados se identificó un fragmento de gres de color blanco cremoso (400 C), que probablemente haya pertenecido a una garrafa ó porrón que debió de haber contenido ginebra y que posteriormente tuvo otro uso. Según Schávelzon (1991:57) esta loza, conocida también como loza piedra (ironstone), es caracterizado por su dureza, y por su opacidad por lo que mantenía el interior a oscuras, condiciones que conservaban mejor el contenido. Sus colores generalmente son blanco o marrón, y fueron utilizados como contenedores de cerveza, ginebra, brillantina etc. Los lugares de manufactura fueron: Inglaterra y Holanda, y se fechan para finales del siglo XVII, ya que para estos años se había iniciado la producción masiva de tales productos. Sin embargo, es muy probable que fue durante el siglo XIX cuando empezaron a ingresar a la península estos productos (cervezas, vinos, etc) en grandes cantidades, entre las mercancías que provenían de Europa por vía marítima.

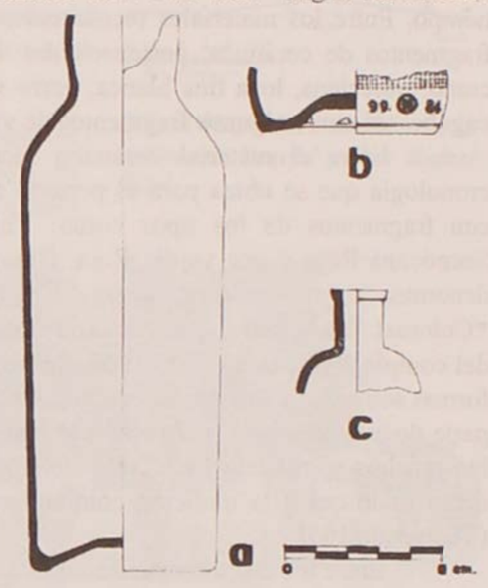


Fig. 8 a) Botella casi completa que probablemente contenía vino. b) Fondo de botella de cerveza no retornable. c) Cuello de un pequeño frasco que posiblemente haya contenido productos farmacéuticos

Entre el material de vidrio recolectado en el sitio se pudieron identificar fragmentos de botellas de licores, así como de productos farmacéuticos. En el primer caso contamos con una botella casi completa de vidrio color verde opaco; probablemente perteneció a un recipiente de vino, pero desafortunadamente carece de la boca (Fig. 8a). Además, se recuperó el fondo de una botella de cerveza no retornable de color café, en el cual aun se observa donde se acomoda la corcholata de la otra cerveza para poder abrirla. A este sistema se le conoce con el nombre de Quita-Pon y cuya cronología corresponde a los años 80=s del siglo XX. Además es posible observar dos pares de números que forman el 99 y el 84, así como de una pequeña marca de fabricación donde se alcanza a leer CM (Fig. 8b); probablemente estas iniciales se refieren a la industria Cristales Mexicanos, fabricante de envases en la ciudad Monterrey desde 1946 (Fontana 1968:48). También recuperamos un cuello de un pequeño frasco de vidrio blanco translúcido con un diámetro de la boca es de 11 mm probablemente de algún producto farmacéutico (Fig. 8c).

Por último contamos con un fragmento de una botella de forma cuadrangular de color verde translúcido. Fragmentos semejantes fueron hallados en las excavaciones del edificio conocido como El Olimpo en la ciudad de Mérida, y pertenecían a una botella escocesa de whisky cuyo fechamiento corresponde a finales del siglo XIX y principios del XX (Burgos, observación personal).

COMENTARIOS FINALES

Es posible observar a través de las edificaciones que aun se conservan del rancho la importancia que tuvo el sitio durante los primeros años del siglo XX con el auge henequenero. Sabemos a través del censo de 1900 que el

[10]Estas tejas fueron manufacturados por casas francesas, como la de Antoine y Henri Sacoman, de Marseille, a partir de 1840 en adelante, y se traían como lastre en los barcos de carga. Fueron muy populares en la construcción de techos para casas, haciendas y ranchos del siglo XIX en Yucatán y Campeche.

rancho San Rafael Xtul contaba con un total de 36 mujeres y 45 hombres, haciendo un total de 81 personas registradas tomando en cuenta que para esta época el número de habitantes para el lugar era numeroso en relación con los poblados aledaños como Xculucyá que tenía 7 habitantes (Secretaría de Fomento 1905). Cabe mencionar que otro de los indicadores que nos muestra la importancia que tuvo el rancho es el que se le haya autorizado contar con su propio camposanto, pues en las haciendas henequeneras donde lo hubo, fue por el hecho de contar con una gran concentración de habitantes como es el caso de Uayalceh y Petcanché entre otras. En la actualidad solo quedan algunos restos de lo que fue un poblado bastante extenso para la costa de aquel entonces. A principios de siglo el rancho contaba con la bodega, la casa principal, el "chalet" de los Peón, muelle, y varias casas de trabajadores, así como de otras casitas de material perecedero. A través de la información proporcionada por el actual encargado del rancho del lugar pudimos ubicar el área donde probablemente vivían los trabajadores y el camposanto. Esta información coincide con la documentación histórica, ya que ambos mencionan que el área destinada a la sepultura de los trabajadores se ubica en el costado poniente del sitio. El área en donde se ubicaban los galerones de los trabajadores fue en el lado este del asentamiento, al sur de la casa principal, donde aún se observan restos de suelos apisonados, probablemente de cal y/o lodo. En un futuro sería conveniente excavar estas áreas para poder verificar esta información.

AGRADECIMIENTOS

El proyecto Costa Maya, bajo la dirección de Anthony P. Andrews y Fernando Robles Castellanos, es auspiciado por la National Geographic Society, el Centro INAH Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Universidad del Sur de Florida, y New College of Florida. Alfredo Barrera Rubio, director del Centro INAH Yucatán, nos ofreció apoyo institucional y vehicular para la realización de las labores de campo. Quedamos agradecidos con el Sr. Roberto Moreno, el actual dueño de Xtul, por habernos permitido levantar el plano del sitio.

BIBLIOGRAFÍA

Andrews, Anthony P.
1983 — ***Ancient Maya Salt Production and Trade.*** University of Arizona Press, Tucson.

Antochiw, Michel
1994 — ***Historia Cartográfica de la Península de Yucatán.*** Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del I.P.N. Grupo Tribasa. Gobierno del Estado de Campeche. Mexico.

Archivo General de Indias
1603-08 — Las Salinas de Yucatán. México, Legajo 72. Sevilla.

Archivo General del Estado de Yucatán (AGEY), Mérida.
1855 — Testamento de George Baldes [Xtul]. Fondo Archivo Notarial, Libro 194. Años 1855-1877. Caja # 47, Fojas 12-14.
1881 — Fondo Poder Ejecutivo, Sección Leyes, Decretos, y Ordenes, Libro 6. Años1880-1885, Foja 185.
1887 — Fondo Poder Ejecutivo, Sección Gobernación. Año 1887, Foja 2.
1896 — Fondo Poder Ejecutivo, Sección Registro Público de la Propiedad, Libro1658. Año 1896, Fojas 153-54).
1911a — Fondo Poder Ejecutivo, Caja 725, Sección Gobernación. Año 1911, Foja: s/f.
1911b — Fondo Poder Ejecutivo, Caja 739, Sección Milicia. Año 1911, Foja: s/f.
1914 — Anexo del Informe de Inspecciones Practicadas a Líneas de Tranvías. Fondo Poder Ejecutivo, Sección Libros Complementarios del Poder Ejecutivo, Libro156. Año1914, Fojas1-7.

Arias López, José Manuel, y Rafael Burgos Villanueva
2000 — Rescate arqueológico en Uaymitún, Yuc. ***Temas Antropológicos***, 22 (2): 153-89. Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Barrera Vásquez, Alfredo, et al.
1980 — ***Diccionario Maya Cordemex.*** Ediciones Cordemex, Mérida.

Brainerd, George W.
1958 — ***The Archaeological Ceramics of Yucatán.*** University of California, Anthropological Records, 19. Los Angeles and Berkeley.

Burgos Villanueva, Francisco Rafael
1997 — Isla Pérez: Un sitio histórico. ***Los Investigadores de la Cultura Maya***, 5: 300-19. Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

Cámara y Vergara, Pedro
1845-69 — "***Plano del Terreno Comprendido entre La Capital de Yucatán, El Progreso y Sisal***", representandose en el los caminos principales que de Merida parten para dichos puntos, levantado por suprema orden el año de 1845 por el Señor Director del Cuerpo de Agrimensores D. Pedro Cámara y Vergara, estando de Comandante del Resguardo de la Aduana Maritima de Sisal.@ Copia de 1869 publicada en Antochiw 1994: Mapa 137.

Castro, Juan Miguel
1869 — Documentos e informes relativos a la proyectada población de Progreso. ***El Iris***, Año V (32): 1. Mérida.

Fontana, Bernard L.
1968 — Bottles and History: The Case of Magdalena de Kino, Sonora, México. ***Historical Archaeology***, 2 (1): 45-55.

Pacheco Cruz, Santiago
1953 ***Diccionario de Etimologías Toponímicas Mayas.*** Impresos Oriente, Chetumal

Pantone, Inc.
1985-86 ***Pantone Color Formula Guide.*** 180 edición. Pantone, Inc. Moonachie, NJ.

Pérez, Juan Pio
1866-77 ***Diccionario de la Lengua Maya.*** Imprenta Lieraria de Juan F. Molina Solís. Mérida.

Ramírez Aznar, Luis
1971 Cadenas de enigmáticos vestigios en ciénagas de Chuburná. ***Novedades de Yucatán***, Año VII (2179; 6 de Agosto): 1. Mérida.

La Revista de Mérida
1911a Levantamiento en el Rancho de Xtul. Año XLIII (7397; 3 de Junio): 2. Mérida.
1911b Causas del levantamiento. Año XLIII (7400; 6 de Junio): 4. Mérida.

Schávelzon, Daniel
1991 ***Arqueología Histórica de Buenos Aires.*** Ediciones Corregidor, Buenos Aires.

Secretaría de Fomento, Colonización e Industria
1905 ***Censo y División Territorial del Estado de Yucatán, Verificado en 1900.*** México, D.F. Secretaría de Fomento, México, D.F.

Smith, Robert E.
1971 ***The Pottery of Mayapan.*** *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, 66. Harvard University, Cambridge.

Thompson, Raymond H.
1958 ***Modern Yucatecan Pottery Making.*** *Memoirs of the Society for American Archaeology*, 15.

Wells, Alan
1985 ***Yucatan=s Gilded Age. Haciendas, Henequen and International Harvester, 1860-1915.*** University of New Mexico Press, Albuquerque.



